Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus.

Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Breslau

vorgelegt von

Joseph Hermenegild Juzek,
Schloßgeistlicher an der selbständigen Votivkirche zu Costau,

der mit Genehmigung der Fakultät

Mittwoch, den 6. November 1912, mittags 12¼ Uhr

im

Musiksaale der Universität

einen Vortrag hält:

Die Lehre des hl. Chrysostomus über den hl. Geist.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Breslau,
Druck von R. Nischkowsky.
1912.

Auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. **Pohle** von der katholisch-theologischen Fakultät genehmigt.

Breslau, 11. Juni 1912.

Prof. Dr. **König,**
z. Zt. Prodekan.

Der Fakultät lag die ganze Arbeit vor; dem Druck wurde nur ein Teil übergeben.

Meinem Onkel,

dem Herrn Erzpriester Juzek,

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548201_0029

Literatur[1]).

Ackermann, Leopold, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus, Würzburg 1889.

Acta Sanctorum, Sept. tom. IV., Romae 1868.

Alzog, Joh., Grundriß der Patrologie[4], Freiburg i. Br., 1888.

Archiv für slavische Philologie, Bd. 18, 1896.

Bardenhewer, Otto, Patrologie[2], Freiburg i. Br. 1901; 3. Auflage, ebenda 1910.

Baur, Chrysost. O. S. B., St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, Louvain-Paris 1907.

Bertram, Ad., Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica, Hildesiae 1883.

Böhringer, Friedrich, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder Kirchengeschichte in Biographien, I, 4, Zürich 1846.

Chrysostomica, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, Roma (Pustet) 1908 [I. Fascicolo].

Dorner, J. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[2], 2 Bde, Berlin 1845—53.

Förster, Th., Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869.

— Chrysostomus als Apologet, Gotha 1870 (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. 15, S. 428 ff.).

Funk, Fr. X., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. II, Paderborn 1899.

v. Hefele, Karl Joseph, Konziliengeschichte[2], Bde. II u. III.

Katholik, I u. II, 1907.

Kihn, Heinrich, Patrologie, Bd. II, Paderborn 1908.

— Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880.

— Die Bedeutung der antiochenischen Schule, Weißenburg 1866.

[1]) Die allgemeine Literatur, s. bei Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Paris 1907, II, S. 2387—2391.

Die Kultur, Vierteljahrsschrift für Wissen, Literatur und Kunst, 9. Jahrgang, 2. Heft, 1908, S. 135—160 [Verlag der Leogesellschaft].
Labbeus, Sacrosancta Concilia, tom V., Lutetiae Parisiorum 1671.
Loofs, Friedrich, Nestoriana, Halle 1905.
Ludwig, F., Der hl. Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum byzantinischen Hofe, Braunsberg 1883.
Michaud, E., La christologie de St. Jean Chrysostome [in der „Internationalen theologischen Zeitschrift", Bern 1909, Nr. 66, S. 275—291].
Migne, Cursus patrologiae, series Graeca, Bde. 47—64, 103, 33, 66, 67, 76, 77, 96, 84.
— Cursus patrologiae, series Latina, Bde. 50, 67.
Naegle, A., Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus [in der „Byzantinischen Zeitschrift", Bd. 13, 1904].
Neander, A., Der hl. Johannes Chrysostomus[3], Berlin 1848, 2 Bde.
Nirschl, Joseph, Lehrbuch der Patrologie und Patristik, Bd. II, Mainz 1883.
Petavius, Dionysius, Dogmata theologica, tom. IV., partes I. et II., Antwerpiae 1650.
Du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tom. III, Autrecht 1731.
Probst, Ferdinand, Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Breslau 1884.
Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche[3], Bd. 4, S. 101—111, Chrysostomus, von Erwin Preuschen, Leipzig 1898.
Scheiwiller, Zwei Leuchten der griechischen Beredsamkeit in der altchristlichen Kirche [in der „Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift", 1902, Heft I, S. 70—89; Heft II, S. 324—343].
Sdralek, Maximilian, Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären. Rektoratsrede, Breslau 1906.
Tillemont, Lenain, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, tom. XI., Paris 1706.

Einleitung.

Bei den ruhigen äußeren Verhältnissen seit Konstantin und Licinius (313) hätte man eine glückliche Entfaltung des christlichen Lebens erwartet, eine Zeit des Friedens, den man während dreier blutiger Jahrhunderte vergeblich ersehnt hatte. Indes mit dem Anbruch der neuen Zeit waren auch neue Kämpfe im Schoße der Kirche entstanden.

Ein wahrhaft trauriges Bild entrollt die Geschichte über die allgemeinen Zustände am Ausgange der letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts: einerseits das Staatswesen verfallen und mit Fürsten an der Spitze, die mehr der Genußsucht lebten als dem Wohle der Untertanen und nur ein Spielball in den Händen ehrsüchtiger und habgieriger Höflinge und Günstlinge waren (Rufin, Eutrop); andererseits glich die von Parteien zerrissene Kirche mehr einem Schlachtfelde, auf dem sie sich mühevoll gegen stets neue heranrückende Scharen behauptete und emporrang, — als einem Friedenswerke. Es beginnt die Zeit der inneren Wirrnisse, der christologischen Kämpfe.

Man darf zwar nicht vergessen, daß auch die ersten Jahrhunderte mit der Person Christi beschäftigt waren, welche ja der Mittelpunkt der gegen Juden- und Heidentum gerichteten Theologie bildete. Der Erlösergott Christus war der Angelpunkt aller Erörterungen geworden[1]), und für seine Gottheit stritten die Apologeten nicht minder wie die ältesten Väter. Es gab für sie alle nur ein christo-

---

[1]) Chrysostomus selbst bezeichnet die Christologie als den Höhepunkt der Dogmen (τὸ τῶν δογμάτων ὕψος). In Io. homil. V n. 3, Migne 59, 57.

logisches Dogma: Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich; was sich sonst an diese Wahrheit knüpfte, das ergab sich als bloße Konsequenz aus jenem Grunddogma, um dessen Gestaltung und Präzisierung der Kampf entbrannt war.

Es schien in der Tat dem Orient, von dem die Heilslehre ausgegangen war, die Aufgabe zugefallen zu sein, im unermüdlichen Streite den Besitzstand, der in dreihundertjährigem Ringen während der Verfolgung bewahrt worden war, zu festigen und auszugestalten; denn was der Okzident nach der christologischen Seite hin schuf, war kaum nennenswert: die Person Christi hat er jedenfalls nie in größerem Umfange in den Bereich seiner Untersuchungen gezogen, wenn man vielleicht von dem Aufflackern des Adoptianismus in Spanien absieht, der seinen Urheber kaum überlebte. Das Abendland arbeitete und siegte auf dem Gebiete der christlichen Anthropologie (Pelagianismus und Augustinus), und hier ist eigentlich erst in neuerer Zeit die letzte Entscheidung gefallen (Luthertum). Immer neue Schwierigkeiten über die Persönlichkeit Christi wußte jedoch der Geist des Orients zu erheben, wenn alte gelöst waren, und trug so wesentlich zur Ausgestaltung und Vollendung der Christologie bei.

Die göttliche Providenz hatte es gefügt, daß gerade die schwierigsten dogmatischen Fragen in der der Heilsgeschichte am nächsten liegenden Zeit, noch kurz vor dem Untergange hellenischen Denkens, das der Fruchtboden[1]) des jungen Christentums nach seiner formalen Seite hin geworden war, aufgeworfen und beantwortet wurden. Das Abendland hat hierin, wie schon bemerkt, nur wenig getan; es hat im Grunde nur bestätigt, was bereits entschieden war.

Bereits war das Nikänum (325) mit seinem Stichwort „ὁμοούσιος“ abgehalten, jenes Konzil, dessen Väter noch die Verfolgung gesehen und erduldet hatten[2]). Heilige Männer

---

[1]) Sdralek, Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären, Rektoratsrede, Breslau 1906. S. 24.

[2]) cf. Chrysostomus, advers. Iud. homil. III n. 3, Migne 48, 865.

erstanden, wie sie jede ernste Zeit hervorbringt, welche für die bedrohte Wahrheit mit ihrer vollen Manneskraft eintraten: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Es war das Jahrhundert der großen Kirchenväter. Die Theologie der damaligen Zeit ist an ihren Namen geknüpft: sie verteidigten nicht nur, sondern sie entwickelten auch ihren Lehrbegriff in zahlreichen Schriften.

Gewissermaßen als Abschluß der Glanzperiode der anatolischen Kirche im vierten Jahrhundert war Chrysostomus dazu berufen, nicht so sehr an der Gestaltung der Lehre[1]) als an ihrer Verteidigung mitzuwirken, und sicherlich war seine zündende Beredsamkeit auf der Kanzel darnach angetan, der Orthodoxie immer mehr Glieder zuzuführen und im katholischen Glauben zu erhalten. Chrysostomus, welcher heidnisch-hellenistische und christliche Bildung in sich vereinigte, war wohl befähigt — Libanius[2]) war sein Lehrer in der Rhetorik gewesen — als Homilet und als Führer der Orthodoxie zu glänzen und viele widerstrebende Elemente der Kirche zurückzuerobern; eben die Vielseitigkeit seiner Bildung gab ihm die Mittel dazu[3]).

Der Ort der ersten Tätigkeit des hl. Chrysostomus, Antiochien in Syrien, hatte schon eine glänzende Vergangenheit hinter sich; denn nicht nur hatte es einen Ignatius zum Bischof gehabt, sondern konnte auch den Ruhm beanspruchen, die Stadt zu sein, in der die Gläubigen

---

[1]) Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche, Bd. 4[3], S. 109.

[2]) Naegle sagt: „Ohne Libanius hätte sicherlich die christliche Kirche keinen Chrysostomus“ (Chrysostomica, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV[0] centenario della sua morte, Roma 1908, p. 87/88), womit Naegle indes nur des Heiligen rein formale Bildung meint, wie er später S. 141/2 durch das Urteil von E. Norden, Antike Kunstprosa, Leipzig 1893, S. 402, erhärtet.

[3]) cf. Chrysost. homil. post red. ab exilio n. 2, M. 52, 440: „Wo soll ich noch weiter bauen? Der Tempel ist fertig: die Netze reißen von der großen Zahl der Fische.“ — Sozomenus, bei Migne 67, 1628, lib. VIII, c. 5: „Er (Chrysostomus) zog auch viele Heiden und Häretiker an. ... er riß sie hin und überzeugte sie von der Göttlichkeit seiner Lehre“; ähnlich a. a. O. S. 1513, c. 2.

zuerst „Christen“ genannt wurden[1]). Später ist Antiochien groß geworden durch seine viel genannte, aber auch viel angefeindete Schule, aus der neben einem Chrysostomus allerdings auch ein Arius und ein Nestorius hervorgingen. Antiochien konnte sich rühmen, gegenüber der Allegorese der Alexandriner der Exegese neue Bahnen gewiesen zu haben, die allerdings wegen mancher Entgleisungen[2]) zu neuen Unzuträglichkeiten führten. (Theodor von Mopsueste, „der Nestorius vor Nestorius“.) Es hat aber aus seiner Mitte auch einen Mann hervorgebracht, groß als Redner, größer noch als Seelenführer, der durchglüht war von jenem Feuereifer, wie er allen wahrhaft großen Männern eigen ist. Ein neuer Verteidiger der traditionellen Kirchenlehre war in Antiochien erstanden. Nachdem der Sieg zu Nikäa (325) und Konstantinopel (381) gewonnen und durch die großen Kappadozier den Arianern der Boden im mittleren byzantinischen Reiche entrissen war, war Chrysostomus dazu berufen, dem verheerenden Ansturm der Häresien ein Bollwerk entgegenzustellen, den Glauben seiner Zuhörer zu festigen und an der Flamme seiner eigenen Begeisterung für Gott, Christus und die Kirche zu entzünden. Es galt, die Gläubigen nicht in den theoretisch-glaubenswissenschaftlichen Streit einzuführen, sondern vor allem im praktischen Christentum zu üben und zu heben. Denn von diesem Gesichtspunkte aus muß man Chrysostomus betrachten, will man ihn in seiner wahren Größe erfassen.

Der hl. Chrysostomus ist in erster Linie Prediger und „in den Homilien und dem praktischen Lehramte ist er Meister“[3]). Der Höhepunkt seiner Wirksamkeit liegt in der sittlichen Besserung des Volkes und damit in der

---

[1]) Act. Ap. 11, 26: „Es geschah, daß die Jünger zuerst in Antiochien Christen genannt wurden.“ Diesen Vorzug hat keine Stadt in der Welt, nicht einmal Rom, erklärt Chrysostomus, De statuis, XVII n. 12, M. 49, 176.

[2]) H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule, Weißenburg 1866.

[3]) Kihn, a. a. O. S. 137, — Neander, Der hl. Joh. Chrysostomus[3], Berlin 1848, I, S. 4.

Predigt und einem heiligmäßigen Leben[1]). Was er kurz mit den Worten kennzeichnet: ἀρκεῖ εἷς ἄνθρωπος ζήλῳ πεπυρώμενος ὁλόκληρον διορθώσασθαι δῆμον, das gilt insbesondere von ihm selbst. — Seine sämtlichen Homilien und Schrifterklärungen glänzen durch ihren moralischen Hauptteil, da er nie verfehlt, seinen Erörterungen über die Glaubenslehre eine sittliche Spitze zu geben und mit moralischen Anwendungen seine Predigt zu beschließen; aus dem Vorgetragenen suchte er das für das Leben Praktische herauszuheben und zusammenzufassen.

In welchem Sinne er das Lehramt aufgefaßt wissen wollte, legte er selbst dar: der Prediger sollte nicht bloß unterweisen, sondern auch Irrtümer widerlegen. „Weisest du nur zurecht ohne Widerlegung, dann erscheinst du gewalttätig, und niemand will etwas von dir hören. Schickst du aber eine Erklärung voraus, dann nimmt er auch deine Zurechtweisung an; vorher aber wird er sich dir widersetzen[2])."

Im praktischen Christentum zu unterweisen, darin sah er seine eigentliche Aufgabe, und deshalb darf man in ihm nicht den spekulativ-theoretischen Dogmatiker sehen. Nichts lag seinem Charakter ferner als dieses. „Steriles Dogmatisieren widerstreitet ebenso seiner praktischen Natur als rationalistisches Moralisieren seiner tiefen Frömmigkeit. Durchweg spricht er als Katholik, der das Äußere auf das Innere zurückführt und von dem Innern verlangt, daß es sich im Werke offenbare und durch seine Lebenskraft dokumentiere[3])."

Seine praktische Natur, sein weitschauender Blick hinderten ihn daran, sich mit subtilen, abstrakten und rein philosophischen Erörterungen zu befassen; er war sich bewußt, das Volk bringe ihnen wenig oder kein Verständnis entgegen. Deshalb hat Chrysostomus, dem es

---

[1]) De statuis, I n. 1, M. 49, 34.

[2]) In ep. II ad Tim. homil. 9 n. 1, M. 62, 651.

[3]) Ferdinand Probst, Katechese und Predigt am Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Breslau 1884, S. 270.

vor allem darauf ankam, seine Gemeinde höheren Idealen zuzuführen und „zu suchen, was verloren war“, nie daran gedacht, seine Zuhörer in das philosophische Denken und Getriebe seiner Zeit einzuführen[1]); denn er fürchtete, dem Volke könnten dadurch die Wahrheiten leicht zu leeren Formeln werden. Weist er doch selbst in einer seiner Homilien darauf hin: „Ich weiß, daß es vielen unbegreiflich ist, der Sohn sei gleichewig mit dem Vater und doch Sohn; darum lasse ich beiseite, was man mit Vernunftgründen zu erforschen sucht, weil das gewöhnliche Volk diesem nicht folgen kann und selbst, wenn es folgt, keinen sicheren und festen Boden hat[2]).“

Weil er die Volksseele kannte, wußte er, was er ihr bieten konnte und sollte; daher ist es nicht verwunderlich, wenn er sich mit dem praktisch Erreichbaren begnügte und von allen „Wortstreitigkeiten“, wie er sagt, fern zu halten suchte, da sie am wahren religiösen Leben hindern[3]). „Wozu aller Streit“, sagt er, „die Wahrheit ist festgelegt; haltet euch an sie, und jeder Zwist ist aus der Welt geschafft.“ Der Glaube war es, den er predigte und forderte, „der Glaube, welcher das Schauen des Unsichtbaren mit derselben Gewißheit ist, welche das Sichtbare durch sich selbst hat“[4]).

Aus seinen Homilien gewinnt man die Überzeugung, daß ihm der Apostel Paulus zum Vorbilde diente; deshalb hat er den hl. Paulus auch in zahlreichen Reden verherrlicht und einige davon ganz besonders zu dessen Preise ge-

---

[1]) Schon Photius (Biblioth., P. P. G. 103, 505 A) würdigte diese Eigenart des hl. Chrysostomus: *ὅσα ἡ τῶν ἀκροατῶν ἐχώρει δύναμις καὶ εἰς τὴν ἐκείνων συνέτεινε σωτηρίαν καὶ ὠφέλειαν, οὐδὲν οὐδαμοῦ παρῆκε. Διό μοι καὶ ἀεὶ θαυμάζειν ἔπεισι τὸν τρισμακάριστον ἄνθρωπον ἐκεῖνον, ὅτι ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν αὐτοῦ τοῖς λόγοις τοῦτον σκόπον ἐποιεῖτο, τὴν ὠφέλειαν τῶν ἀκροατῶν, τῶν δ' ἄλλων ἢ οὐδ' ὅλως ἐφρόντιζεν ἢ ὡς ἐλάχιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ δόξαι λαθεῖν αὐτὸν ἐνία τῶν νοημάτων καὶ τοῦ πρὸς τὰ βαθύτερα μὴ πειρᾶσθαι παρεισδύνειν, καὶ εἴτε τοιοῦτον, ὑπὲρ τῆς τῶν ἀκροωμένων ὠφελείας παντάπασιν ὠλιγώρει.*

[2]) In Io. homil. IV n. 2, M. 59, 48; ähnlich in Io. homil. V n. 3, M. 59, 57.

[3]) In ep. I. ad Tim. homil. XVII n. 1, M. 62, 591.

[4]) In ep. ad Heb. homil. 21 n. 2, M. 63, 151.

halten[1]). „Ich habe eine glühende Liebe zu diesem Manne; wie auf ein Musterbild (ἀρχέτυπον εἰκόνα) habe ich meine Augen auf ihn gerichtet[2])." Wie der hl. Paulus lehrte, predigte, Tausende von Griechen und Barbaren für die Lehre Christi gewann: dieses Ideal schwebte Chrysostomus vor Augen[3]); diesem Vorbilde nachzugehen, war sein Ziel. So verstehen wir, was die treibende Kraft für Chrysostomus bei der Verkündigung und Erklärung des Wortes Gottes war: die Begeisterung für den hl. Glauben und der hl. Paulus als sein Patron und Vorbild[4]).

Chrysostomus wurde nicht müde, durch die Predigt der Glaubens- und Sittenwahrheiten erzieherisch auf das Volk einzuwirken und es vor den Häresien zu warnen. Denn seine Zeit war die Zeit zahlreicher häretischer Strömungen, insbesondere des Arianismus. Was die ersten Jahrhunderte an religiösen Irrtümern hervorgebracht, das schleppte sich am Rade der Zeit wie klebender Schmutz noch weiter fort und dies trotz aller Bekämpfungen. Durch die zu straffe Spannung des Lehrbegriffs nach der einen Seite entstand oft als extremer Gegensatz nach der anderen Seite hin eine neue Ketzerei, wie z. B. der Nestorianismus, dessen geistiger Vater, Theodor von Mopsuestia, in der Bekämpfung der Apollinaristen groß geworden war.

Obgleich Chrysostomus mitten unter den Häresien aufgewachsen war (Antiochien bot ihren zahlreichen Ausartungen Zuflucht) und sie später als Priester und Prediger an der Kathedrale in Antiochien einzudämmen suchte, blieb er doch im Gegensatz zu seinem Freunde und Mitschüler, Theodor von Mopsuestia, von jedem Makel der Häresie frei. Der Grund dazu lag in seiner prinzipiellen

[1]) Vgl. die sieben Homilien de laudibus Pauli, M. 50.

[2]) In Gen. homil. XI n. 5, M. 53, 95.

[3]) Daher das Wort:

Χρίστου στόμα πέφυκε τὸ Παύλου στόμα,
στόμα δὲ Παύλου τὸ Χρυσοστόμου στόμα.

bei Baur, O.S.B., St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, Louvain-Paris 1907, S. 39.

[4]) Leopold Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Chrysostomus, Würzburg 1889, S. 61—80 (das Verhältnis des Chrysostomus zu Paulus).

Stellung zur Hermeneutik. „Hatte dieser (Theodor) in der Betonung der Menschheit Christi mit Konsequenz die Zweipersonenlehre herbeigeführt auf Grund seiner eigenartigen Exegese, so schloß sich jener (Chrysostomus) bei seinem milderen Charakter, seiner praktischen Tendenz und seinem treuen Festhalten am Hergebrachten und Bewährten, an die allgemein herrschende kirchliche Auffassung in der Glaubens- und Sittenlehre, in der Hermeneutik und Exegese enger an und bildete so, mit Annäherung an die Kappadozier Basilius und die beiden Gregore, ein wohltätiges Mittelband zwischen den Antiochenern und anderen theologischen Richtungen des Morgenlandes[1]).“

Wandte sich Theodor als echter Antiochener mit seinen Anhängern dem grammatikalisch-logischen Sinne der Bibel zu, seine alexandrinischen Gegner hingegen dem typisch-mystischen (Origenes' Schule), so standen Chrysostomus und Theodoret in der Mitte und damit einerseits zu Theodors Richtung im Gegensatz, andererseits in unmittelbarer Verbindung[2]) mit den Vätern. Deshalb zählt Loofs[3]) den hl. Chrysostomus mit Recht nur insofern zu den Antiochenern, als er eben die Grundsätze der antiochenischen Schule in der Exegese sich zu eigen machte und in gesunder Weise zur Geltung brachte.

Eben diese gesunde Interpretation[4]) des Alten und des Neuen Testamentes ermöglichte es ihm, im Einklange mit der Lehre der Väter zu bleiben und nach ihrem Sinne zu lehren. Entscheidend für seine Theologie waren auch die zwei großen Synoden von Nikäa (325) und Konstantinopel

---

[1]) Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junius Afrikanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880, S. 46.

[2]) Näheres bei Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule, S. 95 ff. u. S. 111—134, wo er des Chrysostomus Ansichten zitiert und darstellt.

[3]) Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[3], Halle 1893, S. 164; die vierte Auflage war mir nicht zugänglich.

[4]) In Mt. (26, 39) n. 1, M. 51, 32: „Man muß nicht an Worten hängen, sondern in den Sinn eindringen, den Endzweck, die Ursache und Gelegenheit wissen, wann jemand etwas sagt, und dann erst den verborgenen Sinn erforschen.“

(381), von denen die zweite in das Jahr seiner Diakonatsweihe fiel. Er nahm nicht nur ihre Beschlüsse an und sprach voll Hochachtung von ihnen, sondern er verteidigte auch ihren Lehrinhalt, weil er mit Liebe und Begeisterung an der Kirche hing, — nicht zwar in gelehrten Traktaten, wie ein Athanasius, Gregor von Nazianz u. a., sondern auf seinem eigentlichen Arbeitsfelde, der Kanzel. Ja, er ging in seiner Anlehnung an die formulierte Kirchenlehre so weit, daß ihm ein neuerer Biograph vorhalten zu müssen glaubt, Chrysostomus gehe über kirchliche Formeln nicht hinaus und besitze nicht die Kraft, seine Lehre konsequent durchzuführen[1]), d. h. ebenso wie Theodor von Mopsuestia die Zweipersonenlehre in Christus zu vertreten.

Schien sich Chrysostomus zwar infolge seiner psychologisch-praktischen Art der Darstellung der wahren Lehre oft seinem Freunde Theodor zu nähern, so stand er doch ebenso oft im vollen Gegensatz zu ihm: er predigte, wie es die Natur der Sache erforderte. Handelte es sich um Sabellius, so wurden die drei göttlichen Personen hervorgehoben; stritt er gegen Arius, dann stand ihm die Gottheit des Sohnes im Vordergrunde; im Kampfe gegen Photinus hingegen trat die göttliche und die menschliche Natur in Christus in ihre Rechte[2]).

Bei den eigenartig schwierigen Verhältnissen wäre es nur zu erklärlich, wenn bei Chrysostomus in der Begriffsbestimmung Eigenheiten entstanden wären, die allerdings

---

[1]) Friedrich Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zürich 1846, I, 4, S. 98.

[2]) In der 6. Homilie (n. 1) zum Philipper-Briefe (M. 62, 218/9) zählt Chrysostomus die Häretiker auf, gegen die er kämpft und deren kurzen Lehrinhalt er bringt: „Sabellius: der Vater und Sohn seien bloße Namen, welche einer und derselben Person beigelegt wären (*ὀνόματα ψιλὰ καθ' ἑνὸς προσώπου κείμενα*); Marcion: der Sohn habe für uns nicht Fleisch angenommen; Marcellus, Photinus und Sophronius: der Logos sei nur eine Kraft (*τὴν δὲ ἐνέργειαν ταύτην ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, οὐκ οὐσίαν ἐννπόστατον*); Arius bekennt zwar den Sohn, aber nur dem Namen nach, denn nach seiner Lehre ist derselbe ein Geschöpf und steht tief unter dem Vater; andere sprechen ihm (d. i. Christus) die Seele ab."

auf Rechnung der Zeitumstände zu setzen wären. Indes wird man bei ihm von Besonderheiten in der Lehre kaum sprechen können, wofern man seine Lehrmeinung in ihrer Gesamtheit betrachtet; denn niemals darf bei ihm ein im Einzelfall ausgesprochener Satz zu einem allgemein gültigen erhoben werden. In seiner doktrinellen Anschauung muß Chrysostomus aus seinen Zeitverhältnissen heraus verstanden und mit dem Maßstab seiner Zeit gemessen werden; deshalb darf man auch nicht verlangen, bei ihm ebenso klar entwickelte und präzis definierte Formen zu finden, wie sie erst in späterer Zeit festgesetzt wurden, z. B. über die unio hypostatica.

Obgleich er nicht ermüdete, an die ernstesten theologischen Fragen demutsvoll heranzutreten und sie zu verteidigen, so muß man ihm doch das Eine absprechen, daß er der Schöpfer neuer Termini geworden sei. Ebensosehr wie wir in ihm den großen, ja unübertrefflichen Volkspsychologen und Volksredner schätzen, der mit der Gewalt seiner Rede Tausende zu beherrschen verstand, ebensowenig dürfen wir uns verleiten lassen, ihn in den ersten Reihen der Dogmatiker zu suchen.

Seine Orthodoxie war über jeden Makel erhaben, und der glänzende Homilet war ihretwegen zu seiner Zeit gefeiert[1]), wie später in den Konzilsschlüssen öfters zitiert: Päpste[2]) und Männer wie Proklus, Johannes von Damaskus, Kassian u. a. wetteiferten miteinander, ihn zu verherrlichen und als Vorbild für die Glaubensreinheit hinzustellen. Er galt nicht nur als das „Vehemens diluvium“[3]) der Häretiker und als der Befreier jeglichen Ortes vom Glaubensirrtum[4]), sondern man pries ihn auch als den, der überall den wahren Glauben pflanzte und durch seine Beredsamkeit

---

[1]) Joh. Stilting, Acta Sanctorum, Sept. tom. IV., Romae 1868, § LXXXIV, p. 666.

[2]) So Coelestin I. im Briefe an die Konstantinopolitaner; Leo I. an die anatolischen Bischöfe.

[3]) Proclus nennt ihn so, bei Stilting, a. a. O. p. 667.

[4]) Stilting, a. a. O. p. 667.

die Welt mit Gott bekannt machte[1]). Als ein Muster der Rechtgläubigkeit war er von Kassian hingestellt worden, wenn er Nestorius auf Chrysostomus hinwies[2]): huius (Chrysostomi) ergo fidem atque doctrinam, etiamsi aliorum ignorabas, sequi ac tenere debueras: cuius utique amore ac desiderio te antistitem sibi plebs religiosa delegit, quia cum de Antiochena ecclesia te sibi sumeret sacerdotem, ex qua illum ante praeelegerat, recepturam se in te credidit, quidquid in illo habere desiisset. Er forderte ihn auf, Chrysostomus im Glauben zu folgen, den er mit dem Evangelisten Johannes vergleicht[3]).

Es ist stets beobachtet worden, daß bei Zwistigkeiten zweier Parteien sich beide an bedeutende Persönlichkeiten wandten und deren Bestätigung zu erlangen sich bemühten. So tat es Arius, so die Gegner des Chrysostomus in ihrem Schreiben an Innocenz I. Oder man strebte auch danach, eine vorgetragene Meinung mit der Ansicht eines großen Mannes in Einklang zu bringen.

So hatte Julian von Eklanum die Auktorität des hl. Chrysostomus für den Pelagianismus in Anspruch genommen, ein Versuch, der vom hl. Augustinus aufs schärfste zurückgewiesen wurde: Chrysostomus habe ebensowenig wie die anderen Väter pelagianisch gedacht.

Noch einmal ward Chrysostomus in eine öffentliche Diskussion gezogen: im Dreikapitelstreite. Hatte Epiphanius von Salamis, der vorgeschickte Kämpfer des Theophilus von Alexandrien, den Patriarchen von Konstantinopel der Anhängerschaft an Origenes geziehen, so brachte Fakundus von Hermiane ihn zuerst in Beziehung mit Theodor von Mopsuestia; doch mit Unrecht!

Bestrebt, Theodor vor einer Verurteilung zu retten, trat Fakundus mit allen Mitteln der Beredsamkeit für ihn

---

[1]) Cassian, De incarnatione, lib. VII c. 30.

[2]) Stilting, a. a. O. p. 668 E.

[3]) Über die Verbreitung der Werke des hl. Chrysostomus in der späteren Zeit und deren Einfluß vgl. Byzantinische Zeitschrift, Bd. 13, 1904, S. 73—92; Chrys. Baur, O. S. B., St. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain-Paris 1907, S. 8—23.

ein: man habe denjenigen gleichsam als Urheber und Lehrer des Nestorius nach seinem Tode verurteilt, der von den Vätern, „qui cum eo verbi praedicatione conversati sunt, et approbatus et magna laude praedicatur, sicut a Joanne Chrysostomo“[1]). Es galt Fakundus zu zeigen, daß Theodor, der Freund und Mitschüler des hl. Chrysostomus, dessen berühmter Name jenen vor dem Anathem bewahren sollte, — Parallelen mit seiner (des Chrysostomus) Lehre habe[2]). Diese Art der Verteidigung war durchsichtig genug, der Kaiser und das Konzil zu Konstantinopel (553) sollten für Theodor gewonnen werden! In seiner Verteidigung ging er noch weiter: „Si anathema est, qui Theodorum Mopsuestiae non dicit anathema, etiam Joannes Constantinopolitanae clarissimus antistes ecclesiae et confessor fortissimus veritatis, anathema est, qui tali thesauro et reconditis divitiis, quas Mopsuestiae in Cilicia possidebat, non dicit anathema.“

Einen großen Raum nimmt bei Fakundus ein Brief des Chrysostomus an einen gewissen Theodor[3]), ohne jede nähere Bezeichnung, ein; Fakundus spricht ihn ohne weiteres Theodor von Mopsuestia zu, wogegen sich aber die Väter der fünften Synode verwahrten[4]). Hatte Chrysostomus wirklich an Theodor von Mopsuestia diesen Brief geschrieben? Der Heilige spricht von einer integritas et fervor dilectionis tuae, beteuert, daß er dessen Aufrichtigkeit rückhaltslos anerkennen müsse, die alt sei und die jener jetzt (d. h. während der Verfolgung) bewiesen habe; weiter erwähnt er dessen eifrige Tätigkeit in Wort und Tat für ihn.

Wir kennen nun aber außer Theodor von Mopsuestia noch einen anderen Theodor von Tyana, Metropoliten in

---

[1]) Facundus, Pro defensione trium capitulorum; bei Migne, P. P. lat. 67, 559/60; lib. II. c. 1.

[2]) Ebenda lib. III; 67, 594 (er zitiert aus Chrysostomus: in ep. ad Eph. homil. 3, M., P. P. G. 62, 25/26.

[3]) M., P. P. G. 52, 668/9, ep. 112.

[4]) Labbeus, Sacrosancta Concilia, tom. V., p. 450, Lutetiae Parisiorum 1671.

Kappadozia Sekunda, welcher aus Konstantinopel floh, um nicht mit den Widersachern des Heiligen an dessen zweitem Sturze mitwirken zu müssen, wie Palladius erzählt[1]). Wir erfahren noch von Palladius[2]), daß Chrysostomus die Bischöfe Kappadoziens, besonders mitissimum Theodorum Tyanorum, in einem Schreiben lobt, qui plurimis cum lacrimis condoluissent exsulibus episcopis. — In dem zitierten Briefe des hl. Chrysostomus heißt es: ac nos etiam tuae sanctitati gratiam habere tuamque pietatem apud omnes praedicare minime desinimus.

Von Theodor von Mopsuestia berichtet Palladius nichts, und dieses Schweigen des Zeitgenossen ist um so auffallender, als dieser Theodor des Heiligen Mitschüler und Freund war! Müssen wir uns daher nicht die Frage vorlegen, ob der obige Brief nicht an Theodor von Tyana adressiert sei? Müssen wir nicht weiter die Worte „sinceritas, quae est antiqua et ab initio“ dahin interpretieren, daß Theodor von Tyana zwar Metropolit, aber dem Patriarchen von Konstantinopel untergeordnet war und stets zu ihm gestanden hatte? Denn wenn auch nicht rechtlich, so übte doch faktisch Konstantinopel schon damals Patriarchatrechte aus[3]). — Es entspricht durchaus dem Berichte des Palladius, wenn Chrysostomus in seinem Briefe noch hinzufügt: sinceritas . . . quam nunc monstrasti, und das Folgende: neque enim nos latuit, quanta pro nobis et facere festinasti, während wir aus der Zeitgeschichte nichts von einem Eintreten des Theodor von Mopsuestia für Chrysostomus erfahren, und Palladius[4]) versichert doch, den hl. Chrysostomus genau und nicht etwa bloß aus

---

[1]) P. P. G. Migne 47, 31. Et Theodorus quidem, Tyanorum episcopus, vir ornatus, intellecta conspiratione ex his, quae ad eius aures venerant, ne Theophili temeritatem sequeretur, insalutatis relictis omnibus suam ecclesiam repetiit.

[2]) Ebenda S. 73.

[3]) Hefele, Konziliengeschichte[2], Bd. II, S. 77; Stilting, a. a. O. p. 527; p. 547.

[4]) M., P. P. G. 47, 40.

dessen Schriften oder nur dem Namen nach gekannt zu haben[1]).

Eins wirkt allerdings in dem Briefe noch störend, der Zusatz ἐν Κιλικίᾳ, weswegen vielleicht Fakundus gerade diesen Brief für seine Zwecke günstig fand; doch fügte er willkürlich „Mopsuestiae“ hinzu[2]). Die Acta Sanctorum bemühen sich, textkritisch den Nachweis zu führen, daß statt ἐν Κιλικίᾳ (τοσοῦτον ἐν Κιλικίᾳ θησαῦρον) vielmehr ἐν καρδίᾳ, d. h. „im Herzen“ stehen müßte.

In dem von Fakundus zitierten Briefe heißt die umstrittene Stelle folgendermaßen: Non enim in deserto

---

[1]) Die Acta Sanctorum (a. a. O. p. 622 B) identifizieren den im Briefe an Päanius (ep. 204, P. P. G. 52, 724) erwähnten Theodor mit dem bekannten Theodor von Mopsueste mit der schwachen Begründung, „da es sich in dem Briefe um Bischöfe Ciliciens handle“, und fahren fort: „non video, cur Sanctus Paeanio fuisset molestus, ut ad ipsum scriberet, nisi ipsum utcunque habuisset suspectum; aut certe, si tantum ipsi confidisset, quantum confidebat Theodoro, ad quem dedit epistulam CXII.“ Daß der Adressat Theodor v. Mopsuestia sein müsse, geht aus dem Schreiben durchaus nicht hervor, wenigstsns sind die dafür angeführten Gründe nicht stichhaltig. Wenn Chrysostomus dem Päanius den Auftrag gibt, an Theodor zu schreiben, so braucht man dies noch nicht in malam partem accipere, im Gegenteil, eher muß man annehmen, daß es sich um einen nahen Verwandten des Päanius handle, mit dem er gemeinsam gegen die „adversarii“ vorgehen solle: „Curam geras Palaestinae, Phoeniciae, Ciliciae negotiorum, quae potissimum curare debes. Nam Palaestini quidem ac Phoenices, ut probe novi, hominem illum ab adversariis missum non admiserunt; Aegensis autem et Tarsensis a partibus illorum stant, ut audivi, et admonuit quendam ex amicis nostris Castabalorum episcopus, ipsos a Constantinopolitanis cogi illorum iniquitati assentiri, sed interim tamen resistere. Multam igitur adhibeas sollicitudinem opportet, vigilantiam multam, ut huic quoque parti remedium afferas (gr. διορθώσασθαι = ins Gleichgewicht bringen) et ad consobrinum tuum, dominum meum Theodorum episcopum scribas (gr. δεῖ σοι . . . τῷ δεσπότῃ μου γράψαντι, τῷ ἐνεψιῷ σου, τῷ κυρίῳ ἐπισκόπῳ . . .). Es handelt sich also um die Herbeiführung ruhiger Verhältnisse auch in Cilicien, die Päanius durch seine unermüdliche „Bemühung“ schaffen sollte. Weil Chrysostomus sagt: τῷ δεσπότῃ μου und bald darauf τῷ κυρίῳ τῷ ἐπισκόπῳ, kann man eher annehmen, es sei ein befreundeter, als ein feindlicher Bischof, wie letzteres die Acta Sanctorum dartun wollen.

[2]) M., P. P. Lat. 67, 707.

sedentes fortuitae intercessionis fructus habemus, quando talem in Cilicia thesaurum et reconditas divitias possidemus.

Das „in deserto“ geht offenbar parallel dem „in Cilicia“, so daß der Heilige sagen zu wollen scheint: „ich in der Wüste entbehre deines Trostes, während ich doch in Cilicien einen solchen Schatz und verborgenen Reichtum besitze“. Was sollte denn der Satz besagen: da ich im Herzen . . . besitze? ferner: wie wäre der Zusatz zu erklären: „die Liebe deiner starken, für mich eintretenden Seele?“ Daher erscheint die Lesung „talem in corde thesaurum“ zu gepreßt und unwahrscheinlich.

Warum spricht Chrysostomus aber von Cilicien, während doch Tyana — wenn wir den Brief 112 Theodor von Tyrana zuweisen — zu seiner Zeit nicht mehr zu Cilicien gehörte? Seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. war das südliche Comana mit Tyana und Metilene von Cilicien getrennt worden; trotzdem mag sich der alte Name „Cilicien“ für Kappadozia Sekunda erhalten haben, besonders für die an Cilicien angrenzenden Landstriche. Bedenkt man ferner, daß Tyana den Eingang zu den Cilicischen Pässen bot und unmittelbar an Cilicien lag, so wird man es verständlich finden, daß es noch als zu Cilicien gehörend bezeichnet wird. Doch hiervon ganz abgesehen: Ist es nicht wahrscheinlich, daß die der Partei des hl. Chrysostomus anhängenden Bischöfe vertrieben wurden[1]) und daß sich Theodor von Tyana nach Cilicien geflüchtet hatte und Chrysostomus ihm nach seinem verborgenen Zufluchtsorte (talem in Cilicia thesaurum et reconditas divitias) schrieb[2])?

Zweifellos ist von Fakundus' Anschauungen Förster nicht unbeeinflußt geblieben, der sich mit „Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule“ beschäftigt. Weil Fakundus zu viel das innige Verhältnis zwischen Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia be-

---

[1]) So suchte man ja auch die dem Oberhirten treuen Glieder der hauptstädtischen Gemeinde, die „Johanniten“, mit aller Gewalt zu unterdrücken.

[2]) Zum Ganzen vgl. Stilting, a. a. O. pp. 621 A—623 A.

tont — wir haben gesehen, aus welchem Grunde es geschehen ist — glaubte Th. Förster Wechselbeziehungen zwischen beiden gefunden zu haben. Daß solche vorhanden sind, ist unleugbar: beide sind Antiochener. Daß aber ihre Grundanschauungen und damit auch ihre Theologie diametral entgegengesetzt sind, kann nicht bestritten werden; die Lehrmeinung beider muß nämlich als Ganzes betrachtet werden, um ihren Wesensgehalt zu gewinnen. Wenn daher Förster behauptet[1]): Chrysostomus rede wie Theodor davon, daß in Christus der Logos wie in einem Hause und Tempel gewohnt habe — ein Bild, das er zu wiederholten Malen anwendet — so ist das insofern unrichtig und der Meinung des Heiligen entgegen, als Chrysostomus wohl die Integrität der beiden Naturen bewahrt, aber nicht in der Weise des Theodor, als ob er die menschliche Natur in Christus verselbständige und als ob der Logos nur κατ' εὐδοκίαν in Christus wohne, sondern er läßt eine ἕνωσις der beiden Naturen stattfinden. Der Logos wohnt nicht als ἐνέργεια, sondern als eigene selbständige οὐσία in der menschlichen Natur[2]). Er kannte zwar die Formel „unio hypostatica" noch nicht, wohl aber die Sache, die Einpersönlichkeit[3]). Daher ist es übertrieben und ver-

---

[1]) Th. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869, S. 116.

[2]) cf. Chrys., In ep. ad Col. homil. III n. 3, M. 62, 320.

[3]) Theodor hingegen untersuchte in seinem Werke über die Menschwerdung, welche Formel die geeignetste sei, um uns die Gleichartigkeit und die Verschiedenheit (*καὶ τὸν τρόπον καὶ τίς τοῦ τρόπου διαφορὰ τῆς ἐνοικήσεως*) der Einwohnung Gottes im Menschen Jesus und anderen Vernunftwesen klarzumachen. Kihn, Theodor v. Mopsuestia, a. a. O. S. 190. — Hier ist auch Stellung zu nehmen zu dem allgemeinen Überblick des Prof. Michaud über die Christologie des hl. Chrysostomus in der „Internationalen theologischen Zeitschrift" (Bern 1909, Nr. 66, S. 275 bis 291) unter dem Titel: „La christologie de St. Jean Chrysostome." In dieser Skizze wird bei dem Hinweise auf die Einheit der beiden Naturen in Christus der nachweislich unechte Brief an den Mönch Cäsarius verwandt und lediglich aus ihm die hypostatische Union „erwiesen". Mit Unrecht! Die hier zum ersten Male auftretende und anderen Schriften des Heiligen unbekannte Sprachweise über die Einheit der beiden Naturen, sowie das späte Erscheinen des Briefes unter

fehlt, von der Christologie des hl. Chrysostomus mit Förster zu sagen: „Wird man die christologischen Ideen des Chrysostomus auch nicht in dem Sinne doketisch nennen können, als ob er die Menschheit in Christus verflüchtigte und die Wahrheit der menschlichen Natur in Frage stellte, so wird man doch sagen können, daß die Gottmenschheit oder die Einigung der beiden Naturen zum bloßen Scheine oder doketisch wird; und wie sehr das persönliche Lebensbild des Erlösers bei Chrysostomus an vielen Stellen unnatürlich und unwahrscheinlich wird, wie sogar der Schein der Vorstellung und unwahren Akkommodation nicht ferngehalten wird, wird klar geworden sein. Das Nebeneinanderbestehen zweier hypostatischer Naturen hindert ganz notwendig das Zustandekommen eines vollen gottmenschlichen Erlösers, und bei allen Bemühungen, die Einheit festzuhalten, ist ersichtlich, wie unversehens der Eine Christus zu einer unwahrscheinlichen und unklaren Zweiheit auseinandertritt ... im Prinzip ist er doch antiochenisch[1])", d. h. Anhänger Theodors von Mopsuestia.

Diese einseitigen und meistens übertriebenen Ausführungen Försters legte Bardenhewer seiner zweiten Auflage[2]) der „Patrologie" zugrunde, wenn er sagt: „Chrysostomus steht noch unter dem Banne jener antiochenischen

---

den Schriften des Chrysostomus muß schon auffallen. [Von Petrus Martyr in einer Florentiner Bibliothek gefunden, s. Migne, P. P. Graeci, Bd. 52, S. 747.] Deshalb die Zurückweisung des Briefes seitens der Mauriner (vgl. Migne, P. P. G. 52, 748—752). Noch neuerdings sprach neben A. Naegle (Straßburger theol. Studien, Bd. III, S. 92—94, 1900) auch Baur, O. S. B., den Brief mit folgenden Worten dem hl. Chrysostomus ab (St. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain-Paris 1907, S. 272): Aucun apocryphe, passant sous le nom de Chrysostome, n'a déchaîné une aussi longue polémique littéraire, que la lettre à Césaire", und schließt sein Resumé nach Anführung der mannigfaltigen Ansichten für und dagegen (S. 276): „En effet, la langue n'a rien de commun avec celle de Chrysostome, et le contenu la rejette incontestablement après Nestorius, sinon après le concile de Chalcédoine." Damit dürfte die Echtheitsfrage des Briefes gegenüber Professor Michauds kritikloser Stellungnahme endgültig gelöst sein.

[1]) Th. Foerster, a. a. O. S 123.

[2]) Patrologie[2], Freiburg i. Br. 1901, S. 299/300.

Schulmeinung, welche die menschliche Natur in Christus nach Möglichkeit verselbständigen zu müssen glaubt, indem sie bald mehr, bald weniger bewußt der Voraussetzung huldigt, zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehöre eine eigene (rein menschliche) Persönlichkeit[1]).“

Die Einheit der beiden Naturen.

§ 1. Stellung zur Einheit der Person Christi innerhalb der antiochenischen Schule.

Die Integrität der beiden Naturen in der Person Christi zu wahren, war die Aufgabe, welche die antiochenische Schule gegenüber den Apollinaristen und ihrer eigentümlichen Lehre von der seelenlosen menschlichen Natur in Christus („Synusiasten“) mit aller Schärfe durchzufechten suchte. Hatten die Gegner Diodors von Tarsus ohne eine innige Verschmelzung der göttlichen und der menschlichen Natur, freilich unter Preisgabe der menschlichen Seele, nicht auszukommen geglaubt, namentlich um die Sündenlosigkeit der menschlichen Natur Christi zu retten, so suchte der nüchterne Geist der Antiochener, unterstützt durch die grammatisch-historische Exegese, die menschliche und die göttliche Natur Christi in ihrer völligen Unversehrtheit zur Geltung zu bringen. In welchem Verhältnis sollte aber die göttliche Natur zur menschlichen stehen? Sollte etwa eine Mischung der beiden Naturen stattfinden, so daß aus ihnen ein Neues, Drittes, Mittleres entstand? Oder sollten sie selbständig nebeneinander

[1]) Dieses Urteil hat Bardenhewer in der dritten Auflage seiner „Patrologie“, 1910, S. 312, stark gemildert, wo er anerkennen muß, daß Chrysostomus im Gegensatz zu Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia niemals von „zwei Söhnen“ gesprochen habe. „Andererseits kommt jedoch auch bei ihm ein einheitliches persönliches Prinzip oder Subjekt alles Lebens und Leidens in Christus nicht recht zum Durchbruch, insofern Gottheit und Menschheit gewissermaßen einander entgegenstehen bleiben.“

existieren, also zwei verschiedene Personen sein? Oder sollte endlich eine substantielle Einheit aus beiden erfolgen?

Zwei verschiedene Richtungen werden wir in der Lehrmeinung der Antiochener zu unterscheiden haben: eine erste, die mit Diodor von Tarsus an der Spitze zuletzt zum Nestorianismus führte, und eine zweite, welche sich im Rahmen der Orthodoxie hielt, wenn sie auch in der Sprache die Färbung ihres Ursprunges nicht verleugnete. — Zu beklagen ist es nur, daß die Schriften des Diodor, des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius durch den Übereifer der orthodoxen Partei ihren gänzlichen Untergang fanden, so daß für die heutige Wissenschaft nur spärliche, bisweilen unzusammenhängende Fragmente erhalten geblieben sind.

Hervorgegangen ist die Anschauung der Antiochener teils (materiell) aus dem Kampfe gegen Apollinaris und Arius, teils (formell) aus dem Festhalten an der streng historischen Exegese, welche zwischen den Ausdrücken der hl. Schrift, welche der Gottheit und der Menschheit in Christus zukamen, streng schied und so zwischen den göttlichen und menschlichen Tätigkeiten und Eigenschaften feste Grenzen zog. Beherrscht ist die Lehre über das gegenseitige Verhältnis der beiden Naturen in Christus von der Vorstellung der „Einwohnung". Eine solche bloße Einwohnung in der Art eines Götterbildes und eines Tempels nahm Diodor an; aber trotzdem wollte er eine Verbindung der doch dadurch verselbständigten Naturen nicht aufgeben; diese Art „Einheit" konnte jedoch nur eine äußere, akzidentelle, moralische sein. „Der vollkommene, ewige Sohn nahm den vollständigen Sohn Davids auf, der Sohn Gottes den Sohn Davids[1])." Trotzdem wollte aber Diodor von „zwei Söhnen" (Personen) nichts wissen; er

[1]) Gesammelte Fragmente bei Migne, P. P. G. 33, 1560: *Τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ Υἱός, τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνέλειψεν Υἱὸς Θεοῦ υἱὸν Δαβίδ. Ἐρεῖς μοι, δύο οὖν υἱοὺς κηρύττεις; Δύο υἱοὺς τοῦ Δαβὶδ οὐ λέγω, μὴ γὰρ εἶπον τὸν Θεὸν λόγον υἱὸν Δαβίδ· ἀλλ' οὐδὲ δύο υἱοὺς τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν λέγω, μὴ γὰρ δύο φημὶ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας, τὸν πρὸ αἰώνων Θεὸν λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ.*

sträubte sich gegen eine Insinuation, die sich doch folgerichtig aus seiner Lehre ergab. Und hier liegt sein Hauptirrtum sowie der seiner Anhänger in der antiochenischen Schule. Mochte er selbst einen solchen Gedanken noch so entschieden zurückweisen, die verselbständigten Naturen Christi mußten konsequenterweise zur Zweipersonenlehre führen. Diodor brachte es zu keiner wirklichen Einheit der beiden Naturen (im Sinne von hypostatischer Union), wie er übrigens ja selbst gesteht, daß der Sohn Davids nur aus Gnade, nicht von Natur der Sohn Gottes sei, ebenso wie der Sohn Gottes nur im uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) Sohn Davids sei[1]).

Bei der scharfen Trennung der beiden Naturen und bei ihrer Selbständigkeit konnte Diodor über ein loses Zusammengehören, Innewohnen der beiden Naturen nicht hinauskommen: der Sohn Davids war der Tempel des göttlichen Logos; dem Sohne Davids genügte die Sohnschaft aus Gnade, ebenso die Ehre und die Unsterblichkeit[2]).

Die bloße Anteilnahme an der Ehre, der Unsterblichkeit des Logos weist zu deutlich auf eine bloß moralische und akzidentelle Verbindung der beiden Naturen in Christus hin.

In derselben Richtung wie Diodor von Tarsus bewegte sich sein Schüler Theodor von Mopsuestia, nur daß seine Lehrmeinung noch viel schärfer ausgeprägt war als die seines Lehrers. Zwar betonte auch er mit Recht die Integrität der beiden Naturen, aber indem er die Naturen zu scharf voneinander trennte und sogar verselbständigte, war seine Vorstellung von den zwei Personen entstanden, die nur rein äußerlich miteinander zu einer moralischen

---

[1]) Scholiensammlung, bei Migne, P. P. G. 33, 1560: *εἴ τις βούλοιτο καταχρηστικῶς καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν θεὸν λόγον — υἱὸν Δαβὶδ ὀνομάζειν, διὰ τὸν ἐκ Δαβὶδ τοῦ θεοῦ λόγου ναόν, ὀνομαζέτω. καὶ τὸν ἐκ σπέρματος Δαβὶδ υἱὸν τοῦ θεοῦ χάριτι, οὐ φύσει, προσαγορευέτω, τοὺς φυσικοὺς πατέρας οὐκ ἀγνοῶν.*

[2]) ebenda: *Χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς λόγος· τὸ μὲν χάριτι, καὶ οὐ φύσει, τὸ δὲ φύσει, καὶ οὐ χάριτι. ἀρκέσει τῷ ἐξ ἡμῶν σώματι τὸ τῆς κατὰ χάριν υἱότητος, τὸ τῆς δόξης, τὸ τῆς ἀθανασίας. ὅτι ναὸς τοῦ λόγου θεοῦ γέγονεν, μὴ ὑπὲρ φύσιν ἀναγέσθω.*

Einheit verbunden waren. Mit Diodor nahm auch er in Christus zwei Söhne an: „einen Sohn konsubstantial dem Vater und einen aus Maria der Jungfrau, welcher durch Kampf und Versuchung von Stufe zu Stufe zu einem immer höheren Grade der Gnade . . . und mit der Auferstehung endlich in den Zustand der Unwandelbarkeit erhoben und vergöttlicht worden ist[1])."

Daher war bei Theodor eine physische, hypostatische, substantielle Einheit der Naturen nicht möglich. Trotzdem wandte sich Theodor gegen die Lehre von den zwei Söhnen in Christus[2]), obgleich „er zwei Naturen annahm und eine unpersönliche Natur nicht gelten ließ", was Harnack einen flagranten Widerspruch bei Theodor nennt[3]).

Wie konnte aber trotzdem eine Einigung der beiden Naturen zustande kommen? Wir müssen von vornherein daran festhalten, daß bei der Verselbständigung der beiden Naturen nur eine lose und lockere Einheit zwischen Gottheit und Menschheit eintreten kann. Wohl spricht Theodor von einem ἓν πρόσωπον in Christus, allein dies ist nur der Ausdruck für die äußere Erscheinung Christi, wie ihn seine Umgebung sah. „Spricht er gleichwohl von einer ἕνωσις εἰς ἓν πρόσωπον, so räumt er der göttlichen Natur wohl einen vorwiegenden Einfluß auf die menschliche Natur ein, betrachtet ihre Einigung und Verbindung aber immerhin nicht als eine physische, substantielle und hypostatische, sondern nur als akzidentelle, relative und moralische, in beständiger Befürchtung, mit der Einpersönlichkeit καθ' ὑπόστασιν eine Wesensmischung und Veränderung zu lehren[4])."

Deshalb die Scheidung und Wahrung der Integrität der beiden Naturen, aber auch die Betonung der „Einwohnung"

---

[1]) Kihn, in seinem Schlußwort über die Christologie des Theodor, a. a. O. S. 197.

[2]) Aus den Fragmenten der Schriften Theodors, bei Migne, P. P. G. 66, 985.

[3]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II[3], Freiburg i. Br. u. Leipzig 1894, S. 325; die 4. Auflage konnte ich nicht erhalten.

[4]) Kihn, a. a. O. S. 197.

(ἐνοίκησις). Unter diesem Bilde glaubte Theodor am besten die Vollständigkeit der Naturen wahren und zugleich die Einigung darstellen zu können. Gott wohnt in Christus κατ' εὐδοκίαν (κατὰ διάθεσιν, καθ' ἕξιν, d. h. nach der Beziehung der göttlichen Natur zur menschlichen). „Aber obwohl Gott Christo und den Gerechten nach seinem Wohlgefallen innewohnt, so findet doch keine Gleichheit der Einwohnung statt, sondern die Art derselben ist verschieden je nach dem Grade und der Beschaffenheit des Wohlwollens. Spricht man von dem Wohnen Gottes in den Propheten, Aposteln und den Gerechten, so wohnt er in ihnen, weil er an ihrer Tugend sein Wohlgefallen hat. In Christus aber behaupte ich die Einwohnung nicht in dieser Art, sondern in ihm, als dem Sohne, wohnt er nach seinem Wohlgefallen[1])." Deshalb darf man vom Logos nicht sagen, er wohne in Christus οὐσίᾳ oder ἐνεργείᾳ, sondern nur εὐδοκίᾳ[2]).

Deshalb entsteht nach Theodor in Christus keine wesentliche, sondern nur eine graduell verschiedene, wenn auch noch so vollkommene Einwohnung, und infolgedessen ist auch die Einigung der beiden Naturen bzw. die Erhöhung der menschlichen Natur zu der göttlichen nur eine solche aus Gnade (κατὰ χάριν), eine Adoption (καθ' υἱοθεσίαν); die Unio ist keine hypostatische Verbindung, sondern lediglich eine Einigung der Ehre und des Willens, der Herrschaft und der Wirksamkeit[3]); sie besteht in der gemeinsamen Gesinnung und in der Willensrichtung (κατὰ θέλησιν), sowie in der Teilnahme an all der Ehre, welche der einwohnende Sohn dem Wesen und der Natur nach selbst besitzt, so daß er gemäß der Einigung mit ihm Eine Person (ἓν πρόσωπον) ausmacht und mit ihm alle Herrschaft teilt, so zwar, daß er in ihm alles vollbringt und auch das Gericht der Welt durch ihn vollzieht[4]).

Aus dieser nur graduellen Einwohnung des Logos in

---

[1]) Gesammelte Fragmente bei Migne, P. P. G. 66, 976.
[2]) ebenda p. 972/73. [3]) ebenda p. 972.
[4]) ebenda p. 969/70.

Christus sind die Worte Theodors zu verstehen[1]), man solle Gott und den Menschen nicht trennen: „Dico connaturalem (Christum) mihi, dico deum. Si dicam connaturalem deo, dico, quomodo homo et deus unum? Numquid una natura hominis et dei, domini et servi, factoris et facturae? Homo homini consubstantialis est, deus autem deo consubstantialis est? Quomodo igitur homo et deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante saecula est et qui ex Maria apparuit?“

Wohl spricht Theodor von „Einer Person“, aber die Einheit der Person ist nur die äußere Erscheinung (Maske, πρόσωπον); deshalb fügt er auch stets hinzu, daß die Vereinigung sich nur auf den Willen, auf die Wirksamkeit beziehe[2]). Eine Einheit (ἕνωσις) konnten die zwei verselbständigten Naturen nicht bilden, sondern nur eine συνάφεια, wie sie sich etwa in der Vereinigung von Mann und Weib in der Ehe kundgibt; und unter diesem Bilde hat er sich tatsächlich die Einigung vorgestellt: als ἓν πρόσωπον. „Infolge einer solchen Einigung bilden die vereinigten Naturen in Christus das ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν. Denn was der Herr vom Manne und Weibe sagt: «denn nicht mehr zwei sind sie, sondern ein Fleisch», dürfen auch wir mit Fug und Recht von Christus gemäß der Einigung sagen (κατὰ ἑνώσεως λόγον), so daß nicht mehr zwei Personen (δύο πρόσωπα), sondern Eine Person entsteht, nämlich die der getrennten Naturen (δηλονότι τῶν φύσεων διακεχριμένων). Denn wie dort die Zahl «zwei» den Ausdruck der Einheit im Fleische nicht hindert, so stört auch hier der Unterschied der Naturen die Einheit der Person nicht (τοῦ προσώπου ἡ ἕνωσις). Wenn wir nämlich die Naturen unterscheiden und trennen, behaupten wir damit die Vollkommenheit der Natur des Logos und die Vollkommenheit seiner Person, aber ebenso auch die Voll-

---

[1]) Gesammelte Fragmente bei Migne, P. P. G. 66, 969; leider nur lateinisch erhalten (aus den Konzilsakten von Konstantinopel 553).

[2]) Mai, nova coll. tom. VII, p. 69, bei Kihn, a. a. O. S. 190.

kommenheit der menschlichen Natur und ihrer Person; denn keine Hypostase kann unpersönlich sein (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν). — Wenn wir jedoch auf die Vereinigung (συνάφεια) schauen, dann sprechen wir von Einer Person (ἓν πρόσωπον τότε φαμέν)[1]."

In dieser Darlegung ist in der Theologie Theodors der Satz zum Ausdruck gekommen: quot naturae, tot personae. Indem Theodor die Vollkommenheit der Naturen betonte, stellte er die göttliche und die menschliche Natur gleichzeitig voneinander unabhängig als ebensoviele Personen hin; aber indem er sie zuerst schroff trennte und dann erst in Verbindung zueinander brachte, öffnete er der Häresie Tür und Tor. Er konnte sich nur zu der Auffassung einer äußeren Verbindung der beiden Naturen durchringen, sie als „Verbindung nach dem Wohlgefallen" bezeichnen. Deshalb auch die Erklärung: ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεία γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τὸν θεὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον[2]). Eben darum nimmt es aber auch nicht wunder, wenn Theodor die Einigung der zwei Personen lieber mit συνάφεια als mit ἕνωσις bezeichnet; ἕνωσις ist bei Theodor ein leerer Schall ohne Inhalt, da die beiden Naturen nie als Eine Person im Sinne der Einpersönlichkeit erscheinen. Die Eine Person ist bei ihm nur die äußere Erscheinung der nach Wohlgefallen zustande gekommenen Einigung (ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις)[3]), die freilich nach außen hin als Einheit, als ἓν πρόσωπον hervortrat, da die göttliche Hypostase unsichtbar blieb.

Ganz im Geiste der Lehre Theodors bewegte sich die Christologie des Nestorius, doch ohne weitere Fortentwickelung. Neben der Integrität der beiden Naturen finden wir auch bei ihm die Trennung derselben bis zur klar ausgesprochenen Zweipersonenlehre unter dem Namen „Christus" als ἓν πρόσωπον im Sinne Theodors; denn „Christus" ist bei ihm der Name für beide Naturen[4]).

---

[1]) Gesammelte Fragmente bei Migne, P. P. G. 66, 981.
[2]) ebenda p. 1004. [3]) ebenda p. 1012.
[4]) Ep. ad Coel. bei Loofs, Nestoriana, p. 171.

Indem er gegen die Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche kämpft und ebenso die Unvermischbarkeit der beiden Naturen bekennt, legt er zugleich sein Bekenntnis an den „einen Herrn Jesum Christum“ ab, „den Sohn Gottes, der aus dem hl. Geiste und der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat“[1]).

Man wäre bei diesem seinem Bekenntnis an den „Einen Jesum Christum“ fast versucht, seine Orthodoxie rückhaltslos anzuerkennen, wenn nicht andere, allzu gewichtige Zeugnisse wieder dagegen sprächen. Christus ist ihm kein bloßer Mensch, sondern Mensch und Gott zugleich; aber dies doch nur in dem oben gekennzeichneten Sinne[2]). Wie Theodor die Einheit der beiden Naturen nur in Rücksicht auf die Anteilnahme an der Ehrenstellung der menschlichen Natur ausspricht, so auch Nestorius: „trotz der Trennung der Naturen laßt uns sie in der Ehre einigen; laßt uns einen Doppelten bekennen und den einen anbeten[3]); unser Herr, der Christus, welcher in seiner Gottheit und in seiner Menschheit doppelt ist, ist Ein Sohn in der Verbindung. Einer ist also der, welcher von der Christusgebärerin geboren ist, der Sohn Gottes[4]).“

Obgleich Christus doppelt ist in dem Gott- und Menschsein, ist er doch einfach in dem Sohnsein; daher darf nicht von zwei Christi oder zwei Söhnen, sondern nur von einem und demselben gesprochen werden[5]). Demnach bezeichnet der eine Ausdruck „Christus“ die Vereinigung der beiden Naturen[6]), und die menschliche Natur ist nur das Kleid[7]),

---

[1]) Ep. ad Coel. bei Loofs, Nestoriana, p. 171.

[2]) Bei Loofs, a. a. O. S. 259: 1. Sermo gegen das *θεοτόκος*; ebenda S. 284: aus Quaternio 23 u. 24.

[3]) ebenda S. 276: Sermo *Τὰς μὲν εἰς ἐμὲ παρὰ . . .* — S. 161: 1. Sermo gegen das *θεοτόκος*: *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.*

[4]) ebenda S. 283: „Die Erklärung der Lehre“, aus Quaternio 23 u. 24.

[5]) ebenda S. 280: Sermo über Mt. 22, 2 ff.

[6]) ebenda S. 196: Ep. ad Alex. Hieropol.

[7]) ebenda S. 258: 1. Sermo gegen das *θεοτόκος*; ebenso S. 266: Sermo *Τὰς μὲν εἰς ἐμὲ παρὰ . . .*

wenn auch das vestimentum inseparabile divinae substantiae[1]).

Nach alledem konnte sich Nestorius zu der Vorstellung der Einpersönlichkeit nicht durchringen; der Gedanke an die verselbständigten Naturen hinderte ihn daran. Die Person Christi war und blieb bei ihm eine Doppelerscheinung, welche nur in der Würde und der Anbetung eine Einheit bildete[2]). Danach ist seine Lehrweise zu verstehen, wie sie im dritten Gegenanathematismus gegen Cyrill von Alexandrien hervortritt, wo er die „unio hypostatica“ oder „secundum naturam“ verwirft und „Einen Christus“ secundum coniunctionem als Dogma aufstellt. So verstehen wir auch, weswegen er den Ausdruck συνάφεια[3]) zur Bezeichnung der relativen Verbindung der beiden Naturen in Christus gebraucht: die zwei Personen konnten keine ἕνωσις bilden[4]).

---

[1]) Bei Loofs, a. a. O. S. 298.

[2]) ebenda S. 241: über Heb. 3, 1: S. 261/2: 1. Sermo gegen das *Θεοτόκος*; S. 224: aus den *λόγοι περὶ τῆς ἐπιφανοῦς μνήσεως*.

[3]) ebenda S. 176: ep. II. ad Cyrill.; S. 248/9: „nulla deterior“; bes. S. 275: sermo *Τὰς μὲν εἰς ἐμὲ παρὰ . . .* u. ö.

[4]) Neuerdings beschäftigte sich Bethune-Baker (Nestorius and his Teaching. A fresh Examination of the Evidence. Cambridge, University Press, 1908) auf Grund einer kürzlich gefundenen syrischen Schrift: „Markt (têgûrtâ) des Heraklides von Damaskus“ mit der Lehre des Nestorius. B. sucht darzutun, daß Nestorius mit Unrecht als Häretiker verurteilt worden ist, da dieser mit „*ὑπόστασις*“ keineswegs das sagen wollte, was die Theologie der späteren Zeit darunter verstanden hat; „*ὑπόστασις*“ sei bei ihm gleichbedeutend mit „*οὐσία*“. Demnach habe er auch gar nicht die Zweipersonenlehre in Christus vertreten wollen (S. 81—100). — Wer bürgt aber dafür, daß griechische Termini richtig auf Syrisch wiedergegeben sind? Nicht auf Worte kommt es an, sondern auf die Bedeutung, die Nestorius mit ihnen verbindet. Es ist eben schwierig, Nestorius in seiner Lehrmeinung zu verfolgen, weil seine Ausdrücke und Anschauungen oft geradezu spitzfindig werden. Man kann aus der noch flüssigen Terminologie allein nicht viel schließen; der Zusammenhang ist maßgebend für seine Lehre. — Deshalb ist es erklärlich, wenn Harnack in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ II⁴ (1909) auf die Verwertung des „Markt des Heraklides von Damaskus“ verzichtet, während Seeberg in seiner „Dogmengeschichte“ II² (1909) S. 202 (Anm. 2 u. ö.) zu viel Wert

Eine Mittelstellung zwischen Theodor und Nestorius einerseits und der orthodoxen Richtung andererseits nimmt Theodoret von Cyrus ein, bei dessen Beurteilung man eine Periode vor, während und nach dem Ephesinum (431) unterscheiden muß[1]). Theodoret sagt allerdings[2]): ἓν πρόσωπον καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριστὸν ὁμολογεῖν εὐσεβές. Aber sagt nicht auch Nestorius (bei Migne, P. P. L. 48, 763): duplicem confiteamur et adoremus ut unum, duplum enim naturarum unum est propter unitatem? Redet nicht auch Theodor von Mopsveste eine ähnliche Sprache? Theodor und Nestorius sprechen allerdings von der Einheit, aber nur von der Einheit der Ehre, der Würde, also von einer bloß moralischen Einheit. Ähnlich erklärt nun Theodoret: „eundem propter unionem deum et hominem nominamus" — ein Ausdruck, der mindestens verdächtig erscheint, wenn er nicht gar nestorianisch klingt; denn auch Nestorius betont die Einheit nicht secundum naturam (καθ' ὑπόστασιν), sondern secundum unionem.

Wie die ganze antiochenische Schule an der Integrität der beiden Naturen in Christus festhielt und jeden Schein einer Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche fernhielt, so tat dies auch Theodoret, der im Verein mit Nestorius den hl. Cyrill von Alexandrien sogar der Häresie beschuldigte, weil er mit seiner hypostatischen Union angeblich die Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche lehre. Mit den Antiochenern vertrat auch er die Anschauungsweise, daß der Logos wie in einem Tempel wohne, der für Christus die äußere Erscheinungsform bildete. Welcher Art indes die Verbindung war, hat Theodoret damit allerdings nicht aussprechen wollen; er legte den Worten „Tempel" und „Kleid" nicht dieselbe

---

darauf legt. Auch L. Fendt, Die Christologie des Nestorius, München 1910, urteilt über Nestorius zu optimistisch. Vgl. Theolog. Revue, 9. Jahrgang No. 5, 1910, S. 151/2. Revue critique d'histoire et de littérature, 1909, No. 49, p. 451 - 453.

[1]) Vgl. Ad. Bertram, Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica, Hildesiae 1883, S. 61.

[2]) Bei Migne, P. P. G. 76, 404.

Bedeutung bei, wie Theodor und Nestorius, welche die Umhüllung und das Umhüllte als selbständige Gegensätze hinstellten.

Gemäß der strengen Scheidung der beiden Naturen gegenüber den Synusiasten (Apollinaristen) waren die Antiochener ebenso streng in der Trennung der beiderseitigen Attribute. Ihr Grundsatz lautete: das Gottwürdige der Gottheit, das Niedrige der menschlichen Natur! So versteht man, weshalb Theodoret den hl. Cyrill des Apollinarismus beschuldigt, denselben Cyrill, der die Idiomenkommunikation in seinem vierten Anathematismus gegen Nestorius aussprach: denn wie sollte Durst, Hunger, Schlaf der göttlichen Natur zugesprochen werden können? Daß Theodoret tatsächlich glaubte, Cyrill sei ein Apollinarist, geht klar aus seinem zehnten Gegenanathematismus hervor. Während Cyrill sagt: Deus caro factus est et homo iuxta nos homines, stellt Theodoret dem entgegen[1]): „Non in carnis naturam immutabilis mutata est natura, sed humanam assumpsit naturam", als ob Cyrill das erstere behauptet und das letztere geleugnet hätte.

Was den Gebrauch der Ausdrücke ἕνωσις und συνάφεια anbetrifft, so finden wir bei Theodoret beide als Bezeichnung für die Einpersönlichkeit Christi angewandt, wenigstens nach der Synode von Ephesus (431)[2]). Im Verlaufe der Unionsbestrebungen zwischen Antiochenern und Alexandrinern „stellte er Sätze auf, die der Orthodoxie in allem entsprachen und auch nicht den Schein einer Heterodoxie mehr an sich trugen"[3]).

Die übrigen Antiochener treten mit ihrer Ansicht über die Einigung der beiden Naturen im Streite Cyrills gegen Nestorius hervor. Der Patriarch Johannes von Antiochien wandte sich unter Übersendung der Beschlüsse einer römischen Synode (430) an Nestorius[4]) und mahnte diesen

---

[1]) Bei Migne, P. P. G. 76, 436 sqq.
[2]) Bertram, a. a. O. S. 132. [3]) ebenda S. 136 ff.
[4]) P. P. G. 77, 1456.

zum Widerruf, indem er sich für die von Rom vertretene Orthodoxie auf die Väter berief, mit denen Nestorius im Widerspruche stehe. Ein noch deutlicherer Beweis für die Rechtgläubigkeit des Johannes von Antiochien und seiner Anhänger ist sein Symbol auf dem Konzil von Ephesus (431). Obgleich mit Cyrill im Widerstreite, sei es, daß der alte Rivalenstreit um die Vorherrschaft im Orient zwischen Antiochien und Alexandrien von neuem[1]) entfacht ward,

---

[1]) Schon als Chrysostomus 398 den Bischofsstuhl von Konstantinopel in Besitz nahm, suchte Theophil von Alexandrien zunächst seine Weihe zum Bischof, wenn auch vergebens, zu verhindern (Ludwig, Der hl. Chrysostomus und sein Verhältnis zum byzantinischen Hofe, Braunsberg 1883, S. 13), um den einflußreichen Bischofssitz des oströmischen Reiches einem seiner Anhänger zu verschaffen. Später gelang ihm der Sturz des verhaßten Antiochener mit Hilfe der Kaiserin Eudoxia. (Vgl. Ludwig, a. a. O. S. 83 ff. u. 119/20.) — Nestorius war gleichfalls Antiochener, und Cyrill, sein schärfster Gegner, Alexandriner. Noch war das schmachvolle Verhalten Theophils auf der sog. Eichensynode (ἐπὶ δρυῖ, 403) in Antiochien unvergessen. Was war demnach natürlicher, als daß man das Vorgehen Cyrills gegen Nestorius beargwöhnte? Konnte ein Alexandriner überhaupt gegen einen Antiochener gerecht sein? Auch den hl. Chrysostomus hatte man auf der „Eichensynode" der Häresie geziehen, den Besten Antiochiens, dessen Stolz er war. — In Ephesus sollten die Bischöfe Antiochiens über einen Patriarchen aus ihrer eigenen Schule zu Gerichte sitzen, dessen Sache von vornherein aussichtslos war, da ihn Rom verurteilt und zum Widerruf aufgefordert hatte (auf einer Synode unter Cölestin I., 430). Außer dem persönlichen Mißtrauen gegen Cyrill trug noch dessen besondere Lehre zu sachlichen Unstimmigkeiten bei, allerdings gab Cyrills eigentümliche Terminologie dazu Anlaß. Jedoch war dieses letztere nur sekundärer Natur: der Haß gegen die Alexandriner war die Haupttriebfeder für die ostentative Absonderung der Antiochener auf dem Konzil von Ephesus (431). — Demgegenüber vgl. Harnacks Urteil über Johannes von Antiochien (a. a. O. S. 342 Anm. 1): „Vielleicht ist Johannes auch ein falscher Freund des Nestorius gewesen, die Sache ist noch immer nicht ganz klar . . . Wahrscheinlich kam Johannes absichtlich so spät, um dann den Ausschlag geben zu können; er hat sich von Anfang an zweideutig gegen Nestorius betragen. Man darf wohl annehmen, daß er sowohl den Nestorius wie den Cyrill los sein wollte, um selbst den höchsten Einfluß auf die Kirche zu gewinnen." — Allein Harnack übersieht einen Brief, den Johannes an Nestorius schrieb (P. P. G. 77, 1476 ff.) und der weit entfernt ist, von einem „falschen Freunde" herzurühren. Ein „falscher Freund" mahnt

sei es aus persönlichen Gegensätzen, weil Nestorius sein Freund war — und obgleich von der großen Synode mit einer kleinen Schar Getreuer getrennt, so hat dennoch sein von Ephesus aus an den Kaiser gerichtetes Schreiben nichts Häretisches an sich: nach Erörterungen über die Integrität der beiden Naturen geht sein Symbol auf das Verhältnis derselben zueinander ein, indem es ausführt: „δύο γὰρ φύσεων γέγονεν· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ ἐκείνης ληφθέντα ναόν[1]).

Auf der Grundlage dieses Symbols, das an Klarheit und Orthodoxie nichts zu wünschen übrig läßt, wenn es auch das Gepräge der antiochenischen Schule an sich trägt, wurden nach dem Ephesinum die Unionsbestrebungen zwischen Antiochien und Alexandrien gepflogen, aber erst nachdem Cyrill seine Lehrweise des näheren erklärt hatte[2]).

Paul von Emesa, der Abgesandte des Johannes von Antiochien, predigte unter dem Beifall der alexandrinischen Volksmenge über die Menschwerdung des Logos, die vollständigen Naturen betonend, aber auch deren Einheit hervorhebend; allerdings nannte er diese Einheit eine συνδρομὴ δύο φύσεων[3]) — ein Ausdruck, der auch dem hl. Cyrill von Alexandrien nicht unbekannt war[4]). Aber es kommt nicht auf das Wort an, sondern auf die Auffassung innerhalb des Kontextes. Wenn Paul von Emesa[5]) erklärte:

---

nicht so liebevoll zum Widerruf und zur Rückkehr in die Kirche. Für die übrigen Mutmaßungen bleibt Harnack den Beweis schuldig.

[1]) Bei Hefele, a. a. O. II², S. 228 u. 262.

[2]) Cyrill mußte zur Herbeiführung der Verständigung erst den Arianismus und den Apollinarismus eigens zurückweisen, so daß man mit Recht sagen kann, die Antiochener und die Alexandriner bekämpften sich, obschon beide dasselbe lehrten, weil sie sich gegenseitig nicht verstanden. — Vgl. dazu die Briefe Theodorets an Alexander von Hierapolis (P. P. G. 84, 674 ff.) und an Akacius von Beorhöa (P. P. G. 84, 670).

[3]) P. P. G. homil. I. 77, 1436.

[4]) Cyrill an Nestorius, ep. 4, bei Migne, P. P. G. 77, 45.

[5]) Migne, P. P. G. 77, 1441; homil. II.

ἕτερον υἱὸς καὶ ἕτερον ὁ ἐνοικῶν θεὸς und dann fortfuhr: Johannes sprach nicht: ein anderer und ein anderer (ἕτερος καὶ ἕτερος), wie von zwei Personen oder zwei Christi oder zwei Söhnen, sondern ein anderes und ein anderes (ἕτερον καὶ ἕτερον), wie von zwei Naturen — so hatte er damit zwar den Standpunkt der Antiochener verfochten, aber zugleich der Einpersönlichkeit das Wort geredet, insofern er den Inhaber der zwei unversehrten Naturen als einen und denselben bezeichnete[1]).

Demnach gestaltet sich das Verhältnis der Antiochener zu der Einpersönlichkeit so, daß ein Teil (Diodor, Theodor und Nestorius) diese verwarf und nur eine Scheinperson beibehielt, Theodoret von Cyrus sich anfangs schwankend zeigte (wenigstens geht die Orthodoxie aus seinen Schriften vor dem Ephesinum nicht ganz deutlich hervor), — während eine dritte Gruppe auf dem kirchlichen Lehrboden stehen blieb, wie ihre leider nur fragmentarisch erhaltenen Schriften noch deutlich zeigen. Was den sprachlichen Ausdruck für die Einheit Christi betrifft, so verwenden Theodor und Nestorius das Wort συνάφεια, Theodoret den Ausdruck ἕνωσις und συνάφεια ohne Unterschied, die übrigen Antiochener ausschließlich ἕνωσις, während sich bei Paul von Emesa noch der Terminus συνδρομή findet. Hingegen diente bei keinem dieser Autoren συνάφεια καὶ ἕνωσις als technische Bezeichnung für die Einpersönlichkeit.

§ 2. Des Chrysostomus Anschauung über die Einpersönlichkeit.

a) Die Einheit als Einwohnung des Logos in der menschlichen Natur (Tempel).

Die Betonung der Integrität der zwei Naturen in Christus bildet auch bei Chrysostomus, wie bei seinen Landsleuten, einen eisernen Bestandteil seiner Christologie: zwei verschiedene Naturen finden sich in Christus, eine göttliche, welche κατὰ φύσιν ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ αἰώνων hervorgegangen ist, und eine menschliche, die παρὰ φύσιν aus Maria der

[1]) Migne, P. P. G. 77, 1436; homil. I.

Jungfrau ihren Ursprung genommen hat[1]). So mußte Christus denn zwei Naturen in seiner Person vereinigen, außer man wollte ihn als bloßen Menschen hinstellen, dem der Name „Gott“ nur auf Grund seiner außerordentlichen Werke zukommt. Dann aber bleibt es ein Rätsel, warum nicht auch z. B. der hl. Petrus „Gott“ heißt, der doch auch Wunder gewirkt hat[2]): Christus war nicht nur das, was er äußerlich zu sein schien, sondern er war auch Gott. Er schien zwar ein bloßer Mensch zu sein, in Wirklichkeit aber war er den anderen Menschen nicht gleich, wenn er ihnen auch dem Fleische nach ähnlich war. Dieses predigt schon Paulus mit den Worten: „Er entäußerte sich selbst“, was jedoch keine Veränderung, Umwandlung und Vernichtung seiner göttlichen Natur bedeuten soll, sondern der Apostel wollte damit sagen: „Indem er blieb, was er war, nahm er an, was er vorher nicht war; auch nachdem er Fleisch geworden, blieb er, was er vorher war, nämlich der Gott-Logos“[3]).

Es ist stets eine Person, die Göttliches und Menschliches in sich trägt: Jesus Christus; von ihm sagt Chrysostomus beides aus. Wie kommt aber eine Einigung zwischen so diametral Entgegengesetztem, der göttlichen und der menschlichen Natur, zustande? Chrysostomus spricht vielfach von einem Tempel, den der Logos bewohnt. Ist demnach die Verbindung der beiden Naturen nicht doch nach der Weise des Theodor von Mopsuestia zu verstehen, nur als eine Vereinigung κατ' εὐδοκίαν, was im Grunde genommen ein verkappter Nestorianismus wäre?

An einer Stelle[4]) sagt Chrysostomus, Christus trage unser Fleisch. Um den Heiden das Unsinnige ihres Götterglaubens zu zeigen, stellt er der Materie oder dem Unpersönlichen (Natur und ähnliches) als Wohnung der Gottheit — den vernünftigen Menschen als Wohnung des Logos entgegen: „Ist es nicht die größte Einfalt, daß die Heiden

---

[1]) In salvator. D. J. Chr. nat. M. 56, 387.
[2]) u. [3]) In ep. ad Philipp. homil. 7 n. 2. M. 62, 231.
[4]) De capto Eutrop. homil. n. 11. M. 52, 406.

ihre Götter in Stein und Holz setzen und sie darin, gleichsam wie in einem Gefängnis, einschließen und doch nicht glauben, etwas Schändliches damit zu tun; uns machen sie aber den Vorwurf, daß wir lehren, Gott habe sich aus dem hl. Geiste einen belebten Tempel gebildet, durch den er der ganzen Welt genützt? Wenn es für Gott schimpflich ist, in einem Menschenkörper zu wohnen, um wieviel mehr dann in einem Steine[1])!"

Wie Chrysostomus mannigfache Namen für die Menschwerdung des Sohnes Gottes Christi bringt, so hat er auch verschiedene Bezeichnungen für die menschliche Natur selbst. Ναός soll dem σῶμα, der φύσις ἡμετέρα parallel gehen. Er gebraucht speziell ναός für die Einheit der beiden Naturen, besonders in seiner Polemik gegen die Heiden, um es ihrer Phantasie zu ermöglichen, das „Unaussprechliche" einigermaßen zu fassen. Es soll dieses Gleichnis das Geheimnis nur klar machen, jedoch kein Urteil über das Verhältnis der zwei Naturen zueinander und über die Art der Einigung aussprechen. Chrysostomus gebraucht deshalb den Ausdruck „Tempel", den der Logos sich gebildet hat, weil dieser der Schöpfer des Menschengeschlechts ist und insofern auch seine eigene menschliche Natur schuf, allerdings als beseelten Tempel (ἔμψυχος ναός), um so die wirkliche Menschwerdung und die wahre Menschheit des Logos zu bekennen.

Wie den Heiden, so erklärt Chrysostomus auch den Manichäern gegenüber, daß Gott sich einen heiligen Tempel gebildet habe, und fährt dann fort: „Wenn es für Gott ungeziemend ist, einen reinen und fleckenlosen Körper zu bewohnen, ist es nicht um so schmachvoller für die Gottheit, in Zauberern, Grabschändern, Räubern . . . zu wohnen, anstatt in dem hl. unbefleckten Leibe, der nunmehr zur Rechten des Vaters sitzt? Christus hat sich einen beseelten Tempel gebildet[2])."

Trotzdem dürfen Logos und Tempel nicht als ein und

---

[1]) In diem nat. D. N. J. Chr. n. 6. M. 49, 359.

[2]) In salvator. D. N. J. Chr. nat. M. 56, 288.

dasselbe betrachtet werden; nicht sei bei der Menschwerdung des Logos eine Veränderung seiner Wesenheit vor sich gegangen; denn der Apostel Johannes sage: „Er hat unter uns gewohnt", gleichsam als spreche er: „Denke bei dem Ausdrucke nichts Unsinniges, denn ich meine nicht eine Veränderung jener unveränderlichen Natur, sondern nur ein Wohnen, einen Aufenthalt unter uns." Denn das Wohnen (σκηνοῦν) ist doch nicht dasselbe wie die Wohnung, sondern es besteht zwischen beiden ein relativer Gegensatz; sonst könnte man nicht von „Wohnen" sprechen, weil nichts in sich selbst wohnt. Mit den Worten: „etwas anderes ist das Wohnen", „etwas anderes die Wohnung", sollen die zwei Naturen in Christus bezeichnet werden[1]).

Chrysostomus ist aber weit davon entfernt, ein nur loses (moralisches, relatives) Verhältnis des Logos und des Tempels anzunehmen. Denn in derselben Homilie erklärt er ganz in antiochenischer Sprachweise weiter: „Denn der Gott Logos und das Fleisch (= seine menschliche Natur) ist eins durch die Einheit und Verbindung" (τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν).

Wenn Chrysostomus von der Gottheit und Menschheit in ihrer Verbindung spricht, so gebraucht er das Wort „σάρξ", nie „ἄνθρωπος", um nicht eine Verwirrung zu schaffen, weil ἄνθρωπος bei ihm eine vollkommene menschliche Person bezeichnet. Und wenn nun der Sohn Gottes hinzutritt, so würde es ja in der Tat zwei Personen in Christus geben: eine rein menschliche und eine rein göttliche. Indem er also von σάρξ spricht, die er, wie wir gesehen, als vollständige Menschheit, d. h. als Verbindung von Leib und Seele aufgefaßt wissen will, geht er obiger Schwierigkeit aus dem Wege. Nur bei der Erhöhung der menschlichen Natur Christi nach der Auferstehung gebraucht er das Wort ἄνθρωπος statt σάρξ — ein Wort, das dann Fakundus von Hermiane sich zunutze machte, indem er es im Sinne

---

[1]) In Io. homil. 11 n. 2. M. 59, 80.

des Theodor von Mopsuestia deutete, d. h. als Beweis für die Zweipersonenlehre.

Daß Chrysostomus in der Tat gar nichts mit der Irrlehre Theodors gemeinsam hat, beweist eine andere Stelle[1]): „Jeder von euch bildet einen Tempel für sich, wie ihr alle zusammen einen solchen bildet, und Christus wohnt darin wie in einem Leibe, einem geistigen Tempel.“ Hier weist er offenbar auf die bloß moralische Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen hin, während hingegen der Logos in seiner menschlichen Natur, in seinem beseelten Tempel nicht bloß äußerlich wohnt, sondern mit ihr eine innere Einheit bildet. Deshalb konnte Chrysostomus auch erklären: in Christus wohne der Sohn Gottes oder der Logos nicht etwa bloß so, als ob er das Wirkprinzip des Menschen Christus sei, sondern mit seiner göttlichen Wesenheit[2]).

Er wollte es vermeiden, daß man Christus entweder nur als Gott oder nur als Mensch auffasse; deswegen wählte er dieses Bild vom Tempel, wie es übrigens auch andere Väter[3]) neben den Antiochenern taten. Freilich hat die zu starke Betonung und die falsche Deutung des Bildes Theodor von Mopsuestia und Nestorius mit der Orthodoxie in Konflikt gebracht.

Weil das Wort „Tempel“ bei Chrysostomus nur zur näheren Unterscheidung der göttlichen Natur als des höheren und personenbildenden Prinzipes gegenüber der menschlichen Natur dient, wie ja der „Tempel“ erst durch die Besitzergreifung der Gottheit zur eigentlichen Geltung kommt, deshalb konnte er mit Recht darauf hinweisen, daß

---

[1]) In ep. ad Eph. homil. 6 n. 1. M. 62, 44.

[2]) *τοῦτ' ἐστιν, εἴτε ἦν ὁ υἱὸς, εἴτε ὁ λόγος, ἐκεῖ ᾤκησεν οὐχι ἐνέργειά τις, ἀλλ' οὐσία.* In ep. ad Col. homil. 3 n. 3. M. 62, 320.

[3]) Athanasius, De incarnatione, orat. V.: in huius utero Verbum sibi domum conformavit ... Gregor v. Nyssa, contra Eunomium, lib. II. — Cyrill: Das Fleisch ist der Tempel und die Wohnung des lebendigen Wortes Gottes; Augustin: carnem vocat templum latentis intus divinitatis. — Andere Väter bei Petavius, dogm. theol. tom. IV. pars I., lib. VII. c. X.

Christus nicht gesagt habe: „Brechet diesen Leib ab", sondern „Brechet diesen Tempel ab", weil Christus seine Gottheit, die denselben bewohnt, habe bezeichnen wollen[1]).

So ersehen wir, daß Chrysostomus nur der Anschaulichkeit wegen zu dem Bilde vom Tempel greift, daß er dadurch Theodor nicht nur nicht nahesteht, sondern sich in Gegensatz zu ihm stellt. So verstehen wir auch die Lehrmeinung des Heiligen: „Damals wirkte Christus durch den Tempel (διὰ τοῦ ναοῦ, insofern er nämlich alles nach außen hin durch seinen Leib tat: durch Worte und Werke), jetzt aber durch die Apostel[2])." So verstehen wir aber auch das von Th. Förster mißbrauchte Wort des Chrysostomus: „Die ganze Gnade ist über jenen Tempel (Christus) ausgegossen[3])."

b) Die Einheit als einpersönliche Einheit.

Das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur zueinander ist bei Christus ein weit innigeres, als das der bloßen Einwohnung der Gottheit in der Menschheit. Jedoch ist auf alle Fälle eine solche Einigung abzuweisen, die eine Vermischung der beiden Naturen im Gefolge hätte. Schon David reißt (διαιρεῖ) weder beide Naturen auseinander, noch vermischt er sie, sondern er zeigt sie in ihrer Einheit (ἕνωσις). Deswegen heiße es bei ihm von Christus: „Es segnete dich Gott bis in die Ewigkeit", ... die ganze Welt von einem Ende bis zum anderen preise Gott und singe dem menschgewordenen Gott (σαρκωθέντα θεόν)[4]) Lob, der dieselbe Natur wie wir mit sich vereinigte[5]) (τὴν αὐτὴν φύσιν πρὸς ἑαυτὸν ἑνῶν). Denn der Gott-

---

[1]) IX. homil. n. 2 in illud: Pater meus usque modo operatur. M. 63, 522.

[2]) In Act. Ap. homil. 1 n. 5. M. 60, 21.

[3]) *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείρεσί σου. Ὁρᾷς, ὅτι περὶ τῆς οἰκονομίας ὁ λόγος; Τίς δέ ἐστιν αὕτη ἡ χάρις; δι' ἧς ἐδίδασκεν, δι' ἧς ἐθαυματοποιεῖ; Τὴν χάριν ἐνταῦθα λέγει τὴν ἐλθοῦσαν ἐπὶ τὴν σάρκα* ... und dann erst heißt es an dritter Stelle: „denn die Gnade ist über jenen Tempel ausgegossen" (Expos. in Ps. 44 n. 2. M. 55, 185/6).

[4]) Expos. in Ps. 44 n. 4. M. 55, 188.

[5]) In Is. c. 7 n. 6. M. 56, 85.

Logos und das Fleisch ist durch Einigung und Verbindung eins (τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν), aber nicht durch Vermischung, auch nicht durch Schwächung der Wesenheiten, sondern durch eine unaussprechliche und unbegreifliche Einigung. Das „Wie" der Vereinigung ist unerforschlich; denn es geschah, wie Gott es weiß[1]).

Kurz vorher hatte Chrysostomus erklärt, daß das „Wohnen" (σκηνοῦν: die Gottheit) und die „Wohnung" (σκηνή: die Menschheit) κατὰ τὴν οὐσίαν, in ihrem innersten Wesen verschieden seien, und er fügt dann bedeutungsvoll hinzu: τῇ γὰρ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ σάρξ, d. h. trotz des diametralen Gegensatzes und trotz der Integrität beider Naturen sind sie doch so zu einem Ganzen verbunden, daß sie eins ausmachen. Er kämpft gegen eine Vermischung der Naturen zu einem neuen Dritten (οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν) und hebt zum Schluß noch einmal die unerforschliche Einheit hervor[2]).

Er unterscheidet recht wohl zwischen dem Logos, der Fleisch annimmt, und dem Fleische, das angenommen wird; denn er erklärt: „Erst hier, wo er von seiner (des Logos) Menschheit spricht, bedient sich Paulus der Worte „er nahm an" und „er wurde", dies „wurde er", jenes „war er". Also keine Vermengung, aber auch keine Trennung! Ein Gott, Ein Christus, der Sohn Gottes! Wenn ich sage „Ein", so meine ich damit eine Einheit (ἕνωσις), nicht ein Gemisch (σύγχυσις), als ob eine Natur in eine andere verwandelt worden sei, sondern in dem Sinne, daß beide Naturen zu einer Einheit sich verbunden haben" (οὐ τῆς φύσεως τούτης εἰς ἐκείνην μεταπεσούσης, ἀλλὰ ἑνωμένης)[3]). Nur infolge der hypostatischen Einheit der beiden Naturen kann Chrysostomus sagen: „Wenn ich aber die Menschheit Christi nenne, so meine ich damit die Menschheit mit der Gottheit zusammen (θεότητα ἔχουσαν λέγω), indem ich die beiden Naturen nicht auseinanderreißen, sondern durch meine Be-

[1]) In Io. homil. 11 n. 2. M. 69, 80.

[2]) u. [3]) In ep. ad Philipp. homil. 7 n. 4. M. 62, 234 und n. 2, p. 231.

hauptung über die Einheit nur das richtige Verständnis erleichtern will[1])."

Nach dem Zeugnis des hl. Johannes von Damaskus[2]) sagt Chrysostomus an einer Stelle: σὺν θεότητι ἀνθρωπότητα κεράσας. was nach Petavius complures Graecorum patrum sine ulla cunctatione dixerunt.

Was versteht Chrysostomus also unter „Mischung"? In der Erklärung des ersten Korinther-Briefes[3]) sagt er im Anschluß an Paulus: „Was untereinander vermischt wird, wird eins und erscheint nicht mehr in seiner alten Gestalt." Aus der Vermischung entsteht also ein Neues, Drittes. Nicht so bei Christus. „Das (weiße) Zinn hat Anteil an Blei und Silber; das Aussehen hat es des Silbers, und doch hat es auch die Natur des Bleies . . . ebenso bewahrt auch Christus vollkommen die Naturen der Gottheit und der Menschheit in sich[4])."

Es ist also stets derselbe Logos, welcher beide Naturen in sich vereinigt, wenn die göttliche Person auch in der äußeren Erscheinung des Menschen auftritt — „wenn seine unkörperliche Natur nicht sinnlich wahrnehmbar erschien, so war sie nicht in einem wirklichen Körper —[5])". Denn wahrhaft war Gott aus Gott gezeugt und wahrhaft der nämliche aus der Jungfrau geboren; im Himmel er allein aus Einem als der Eingeborene, auf Erden er allein aus der Jungfrau, als der Eingeborene — und doch eben derselbe[6]).

Nur unter der Voraussetzung der Einheit der beiden Naturen in der göttlichen Person läßt sich verstehen, wenn Chrysostomus von der Salbung der Füße Jesu durch die

---

[1]) In ep. ad Heb. homil. 13 n. 3. M. 63, 106.

[2]) Bei Petavius a. a. O. IV, pars I. p. 213: In Eclogis Joh. Dam.

[3]) Homil. 31 n. 3. M. 61, 259.

[4]) *ὁ κασσίτερος μολίβδου καὶ ἀργυρίου μετέχει, ἀργυρίου τὴν ὄψιν, μολίβδου τὴν φύσιν . . . Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Χριστὸς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τελείως τὰς φύσεις ἐν ἑαυτῷ ἀποσώζει.*

[5]) In ep. ad Philipp. homil. 7 n. 2. M. 62, 230.

[6]) *καὶ ἀληθῶς θεὸς ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη, καὶ ἀληθῶς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς ἐκ παρθένου ἐτέχθη. Ἄνω μόνος ἐκ μόνου Μονογενής, κάτω μόνος ἐκ παρθένου μόνης Μονογενὴς ὁ αὐτός.* In salvator. D. J. Chr. nat. M. 56, 387.

Sünderin Maria sagt: „Hat nicht Gott selbst, an dem damals das gute Werk getan wurde, ihren Namen über die ganze Erde ausgebreitet[1])?“ Oder wenn er sagt: „Baruch (3, 36—38) bezeichnet ihn als einen und denselben, der das Gesetz gegeben und der inkarniert worden ist[2]), der stets König war, Priester aber geworden ist, als er Fleisch annahm und das Opfer vollbrachte[3]); denn ein und derselbe war Opfer und Opferpriester: Opfer seiner menschlichen Natur nach, Opferpriester auf geistige Weise[4]).

Unter dem Gesichtspunkte der Einpersönlichkeit allein hat er auch sagen können: „Maria gebar den Logos im Fleische[5]).“ Weil beide Naturen nach seiner Anschauung tatsächlich zu Einer, und zwar der göttlichen Person vereinigt waren, so betonte der Heilige auch die Untrennbarkeit[6]) der Naturen: „Du fragst, ob er die menschliche Natur ablegte und jetzt ohne sie sei? Durchaus nicht! Denn auch jetzt ist er mit dem Körper verbunden.“ „Dieser Jesus, heißt es (Act. Ap. 1, 11), der in den Himmel ist aufgenommen worden, wird so kommen.“ „Wie «so»? In der menschlichen Natur und mit dem Körper; denn mit diesem Fleische, das nunmehr leidenslos und unsterblich ist, wird er zum Weltgericht kommen[7]).“

Die Einheit der beiden Naturen in Christus ist nach der Lehre des hl. Chrysostomus physisch-substantiell. Eine ἕνωσις σχετική hat er ebenso zurückgewiesen (Tempel), wie die substantielle ἕνωσις κατὰ φύσιν im Sinne von Vermischung oder Ineinanderfließen oder Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche. Deshalb konnte er auch stets von einer wahren ἕνωσις sprechen, da er die Einpersönlichkeit kannte. Eine συνάφεια im Sinne des Theodor und des Nestorius ist ihm fremd. An einer Stelle allerdings ent-

---

[1]) advers. Jud. V n. 2. M. 48, 885.
[2]) Expos. in Ps. 46 n. 6. M. 55, 216.
[3]) In ep. ad Heb. homil. 13 n. 1. M. 63, 103.
[4]) Homilia I n. 1. In crucem et latronem. M. 49, 400.
[5]) In salvator. D. J. Chr. nat. M. 56, 392.
[6]) In Io. homil. 11 n. 2. M. 59, 80.
[7]) In ep. II. ad Cor. homil. 11 n. 2. M. 61, 475.

schlüpft auch ihm das Wort συνάφεια, aber nur in Verbindung mit ἕνωσις[1]). Es ist dieselbe ἕνωσις, wie sie Cyrill von Alexandrien gemeint und Leo I. endgültig auf dem Chalcedonense (451) festgelegt hat. Wennschon der hl. Chrysostomus den entscheidenden Terminus technicus „ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν" noch nicht kennt, der erst nach seinem Tode formuliert worden ist — so ist ihm doch die Sache, d. i. die Einpersönlichkeit, wohlbekannt. Er selbst hat sich gescheut, einen neuen Begriff für die Einheit zu prägen. Er lehrte die Tatsache, das „Wie" ließ er aus dem Spiele, danach solle man nicht fragen.

c) Die Konsequenzen aus der Einheit der Person.

Im Hinblick darauf, daß beide Naturen in Christo Eine Person bilden, konnte Chrysostomus alles, was er von der göttlichen Person nach ihrer göttlichen Natur aussagte, von derselben Person auch nach ihrer menschlichen Natur aussagen. Deshalb erklärt er in einer Johannes-Homilie: „Unter «Menschensohn» versteht hier Christus nicht seine menschliche Natur, sondern im Hinblick auf seine niedrigere (menschliche) Wesenheit bezeichnet er damit sein ganzes Ich, wenn ich so sagen darf. Dies war nämlich seine Gewohnheit, bald nach der Gottheit, bald nach der Menschheit das Ganze (= die Eine Person als Träger der beiden Naturen) zu benennen[2])." Ebendarum bezeichnet er mit „Menschensohn" auch seine Gottheit, um zu zeigen, wie sehr er die Menschwerdung zum Verständnis gebracht wissen wolle[3]). Chrysostomus will damit ausdrücken, daß die Einpersönlichkeit in der äußeren, einheitlichen Erscheinung der menschlichen Natur am besten für das Volk hervortrete und daß alles, was dem Sohne Gottes zukomme,

---

[1]) In Io. homil. 11 n. 2. M. 59, 80: *τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἓν ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ σάρξ*

[2]) In Io. homil. 27 n. 1. M. 59, 158.

[3]) *υἱὸν δὲ ἀνθρώπου ἐνταῦθα οὐ τὴν σάρκα ἐκάλεσεν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐλάτονος οὐσίας ὅλον ἑαυτόν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὠνόμασεν. Καὶ γὰρ τοῦτο ἦθος αὐτῷ, πολλάκις μὲν ἀπὸ τῆς θεότητος, πολλάκις δὲ ἀπὸ τῆς ἀνθρωπότητος τὸ πᾶν καλεῖν.* In Mt. homil. 54 n. 1. M. 58, 533.

auch von dem Menschen Christus ausgesagt werden könne. Aus diesem Grunde kann Chrysostomus „von der so großen Macht des Gekreuzigten“ sprechen, „daß nach so vielem Verspotten, Höhnen und Lästern sowohl der Hauptmann als auch das Volk zerknirscht hinweggingen“[1]). Die Tatsachen selbst weisen auf das Außergewöhnliche seines Werkes hin, zeigen, daß auf seinen Tod die Auferstehung folgte und daß er „lebt und immerfort bleibt, der Gekreuzigte, der unveränderliche Gott“[2]).

Daß gerade der Fleischgewordene[3]) durch seinen Tod die Erlösung herbeiführte, erscheint dem hl. Chrysostomus als das Größte, was überhaupt geschehen konnte. „Nichts kommt der Tatsache gleich, daß das Blut des Sohnes für uns vergossen worden ist; allerdings ist es etwas Großes um die Vergebung der Sünden, aber das Größte ist, daß sie uns durch das Blut des Herrn zuteil wurde[4]).“

Die Menschheit Christi nimmt an der Erlösung teil, wie die Gottheit an der Erniedrigung; denn Gott hat es nicht verschmäht, Mensch zu werden[5]). Daher konnte Chrysostomus ausrufen: „Welcher Mensch ist König der Gerechtigkeit und des Friedens gewesen? Kein anderer als nur unser Herr Jesus Christus[6])!“

Die menschliche Natur in Christus ist infolge des Kreuzestodes erhöht worden, was Chrysostomus als etwas Erstaunliches und Wunderbares bezeichnet[7]). Christi Leib sei umgestaltet und nicht mehr leidensfähig, sondern unsterblich[8]). Ja, das Fleisch von unserem Fleisch ist soweit erhöht worden, daß es im Himmel thront, von den Engeln, Cherubim und Seraphim angebetet wird[9]). Denn alles ist

---

[1]) In Mt. homil. 88 n. 2. M. 58, 777.

[2]) *αὐτὸν διεδέξατο καὶ ζῇ καὶ μένει διηνεκῶς ὁ σταυρωθεὶς θεὸς ἀναλλοίωτος.* Cur in Pent. acta Ap. . . . in princ. Actorum Ap. 4 n. 8. M. 51, 109.

[3]) Expos. in Ps. 44 n. 4. M. 55, 188, u. ö.

[4]) In ep. ad Eph. homil. 1 n. 3. M. 62, 14.

[5]) In ep. ad Heb. homil. 2 n. 4. M. 63, 25.

[6]) ebenda homil. 12 n. 1. M. 63, 97.

[7]) ebenda homil. 5 n. 1. N. 63, 46.

[8]) In Mt. homil. 82 n. 2. M. 58, 740.

[9]) In ep. ad Heb. homil. 2 n. 3. M. 63, 25.

an Christus ausgezeichnet, nicht bloß seine Gottheit, sondern auch seine Menschheit[1]).

Chrysostomus spricht geradezu von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur, und dies konnte er nur im Hinblick auf die Einpersönlichkeit tun: „Gott wurde Mensch, und der Mensch ward Gott[2]). Im Himmel stellte er die menschliche Natur über alle Kreaturen. Bedenke den großen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur: und von dieser Niedrigkeit erhob er sie zu dem Range jener. Was aus uns war, führte er aus dem tiefsten Tale zu der höchsten Würde, nach der es keinen höheren Rang gibt. Dies alles bezieht sich auf den von den Toten Auferweckten, was erstaunenswert ist; denn es ist keineswegs von dem Gott-Logos ausgesagt, sondern von dem, der aus uns war[3])."

Gott erhöhte ihn nicht bloß ehrenhalber, sondern damit er gleichsam über den Knechten stehe: dem Menschen (Christus) ist alle Gewalt wegen des Gottes-Logos, der in ihm wohnt, unterworfen worden[4]). Insofern ist Christus auch nach seiner Menschheit betrachtet unser Haupt, das herrlicher als ein Diadem sei und wovon wir uns keinen Begriff machen können[5]). Denn Gott setzte ihn allen als Ein Haupt vor, den Engeln sowohl als auch den Menschen; diesen nach dessen menschlicher Seite, jenen als den Gott-Logos; alle unterstellt er aber Einem Haupte[6]).

Das innige Verhältnis der beiden Naturen erforderte es, daß Christi menschliche Natur nicht nur frei von jeglicher Sünde war, sondern auch frei von der Möglichkeit zu sündigen[7]). Alles war an seiner Menschheit sündenlos[8]) (ἀναμάρτητον), und nur so konnte er unsere eigenen Sünden hinwegnehmen. Denn gleichwie für einen, der zum Tode

---

[1]) Expos. in Ps. 44, n. 9. M. 55, 197.
[2]) Expos. in Ps. 8 n. 1. M. 55, 107; in Ps. 44 n. 7. M. 55, 193.
[3]) In ep. ad Eph. homil. 3 n. 2. M. 62, 25.
[4]) ebenda p. 26. [5]) ebenda n. 3. p. 27.
[6]) ebenda homil. 1 n. 4. M. 62, 16.
[7]) In ep. I. ad Tim. homil. 11 n. 1. M. 62, 555.
[8]) In ep. ad Eph. homil. 3 n. 3. M. 62, 27.

verurteilt ist, ein Schuldloser den Tod auf sich nimmt und jenen von der Strafe errettet, so hat es auch Christus getan[1]). Adam hat gesündigt und ist gestorben, Christus sündigte aber nicht und ist doch gestorben, um den, der gesündigt hat, durch seinen Tod von den Todesbanden wieder zu befreien. Denn Adam war schuldig und wurde vom Teufel gefangen gehalten, allein er konnte das Lösegeld nicht bezahlen; Christus war nicht schuldig, deshalb konnte er bezahlen[2]).

Von Christi Gottheit muß alle Befleckung ferngehalten werden, weil sie an sich unbefleckbar ist; daher sind die Worte der hl. Schrift (Heb. 7, 26): „heilig“ und „unbefleckt“ auf seine menschliche Natur zu beziehen[3]). Seine Heiligkeit nach seiner Menschheit erstreckte sich selbst auf die Erfüllung des jüdischen Gesetzes, wie er sagt: „So geziemt es sich, daß wir jegliche Gerechtigkeit erfüllen“ (Mt. 3, 18). Zu den Juden sprach er: „Wer aus euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (Io. 8, 46) und ferner zu den Jüngern: „Es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat nichts an mir“ (Io. 14, 30). Auch der Prophet hatte längst vorher gesagt, daß er keine Sünde getan (Is. 53, 9)[4]).

Christus war das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt; wer aber anderer Sünden hinwegnimmt, muß ein solcher nicht selbst viel reiner sein? Es heißt: „Er starb für die Sünde“ (Rom. 6, 9. 10), nicht zwar jenen Tod, als wäre er schuldig, sondern er gab sich hin für das gemeinsame Vergehen aller[5]); und deswegen mußte er auch frei von jeglicher Sünde sein: wenn er nämlich selbst gesündigt hätte, wie sollte er dann für die Sünden anderer sterben? Starb er aber für die Sünde anderer, so starb er so, weil er durch keine Sünde befleckt war: wenn er aber schuldlos starb, so starb er nicht den Tod der Sünde, sondern nur den Tod nach seiner menschlichen

---

[1]) In c. III. ep. ad Gal. comment. n. 3. M. 61, 653.
[2]) De resurrectione D. N. J. Chr. n. 3. M. 50, 438.
[3]) In ep. ad Heb. homil. 13 n. 3. M. 63, 106.
[4]) In Mt. homil. 16 n. 2. M. 57, 240.
[5]) In Is. c. 7 n. 7. M. 56. 86.

Natur[1]). Darum sagt auch Petrus von Jesus (1. Petr. 2, 22): „Er beging keine Sünde, und in seinem Munde war kein Betrug“[2]).

Christus war nicht nur kein Sünder, sondern vielmehr höchst heilig. Der hl. Geist wohnte in ihm — und wie konnte es auch anders sein, da er von ihm war gebildet worden? War also sein Leib eine Wohnung des hl. Geistes und war er rein von Sünden, warum wurde er dann getauft? Der Zweck der Taufe durch Johannes galt nicht der Reinigung Christi von Sünden, sondern nur der Offenbarung des Messias an das Volk[3]). Demnach ist auch nie die Gottheit gesalbt worden, sondern seine Menschheit allein[4]), und in diesem Sinne sind die Worte des Propheten auf seine menschliche Natur zu beziehen; denn Gott bedarf des Segens nicht, noch der Gnade[5]). Deshalb spricht der Prophet hier („es salbte dich dein Gott“) von der Gnade, welche auf seine Menschheit gekommen war, weil die ganze Gnade über jenen Tempel (Christus) ist ausgegossen worden: ihm gibt er den Geist nicht im Maße. Denn wir haben von seiner Fülle empfangen, jener Tempel aber hat die ganze Gnade empfangen. Dies bezeugt auch Isaias (11, 2) mit den Worten: „Der Geist wird auf ihm ruhen.“ ... In Christus liegt die ganze und vollständige Gnade, in den Menschen hingegen nur ein Geringes und gleichsam ein Tropfen aus jener Gnade, wie ja Gott selbst sagt: „Ich will von meinem Geiste über alles Fleisch ausgießen“ (Joel 2, 28)[6]).

Von der Gnadenfülle hat Jesus auch seinen Namen „Christus“ erhalten; denn dieses Wort bezeichnet nicht seine Wesenheit, sondern seine Würde; es soll die Salbung bedeuten[7]). „Christus“ heißt er erst von seiner Salbung

---

[1]) In ep. I. ad Cor. homil. 38 n. 2. M. 61, 324.
[2]) In Io. homil. 27 n. 2. M. 59, 159.
[3]) De baptismo Christi, n. 3. M. 49, 367/8.
[4]) In ep. ad Heb. homil. 3 n. 1. M. 63, 29.
[5]) Expos. in Ps. 44 n. 4. M. 55, 188.
[6]) ebenda n. 2. M. 55, 185/6.
[7]) In Io. homil. 3 n. 3. M. 59, 41.

an, ein Zustand, der sich auf seine menschliche Natur bezieht und die Fülle der Gnade bezeichnet[1]).

Die Einpersönlichkeit bildet endlich den Grund der latreutischen Verehrung auch der Menschheit Christi, wie sie Chrysostomus gerade durch die Gegenüberstellung der beiden Antipoden, des Marcion und des Paul von Samosata, betont. Hatte jener in Christus nur Gott mit dem Scheinleibe gesehen, so hatte dieser ihn für einen bloßen Menschen erklärt: „Schämen möge sich Marcion und Paul von Samosata, die nicht sehen wollen, was die drei Weisen sahen ... Schämen möge sich Marcion, wenn er Gott im Fleische angebetet sieht; schämen möge sich Paul von Samosata, wenn er sieht, daß derselbe nicht einfach als Mensch angebetet wird. Daß er im Fleische angebetet wurde, zeigen die Windeln und die Krippe. Daß die Weisen ihn auch in seiner Menschheit anbeteten, offenbart sich darin, daß sie dem noch in zartester Kindheit stehenden Jesus derartige Geschenke bringen, wie man sie allein Gott darbringen durfte[2]). Auch der hl. Paulus spreche von der Anbetungswürdigkeit Christi, der einem Könige zu vergleichen sei, der in einen Königspalast eingeführt würde und dem zu huldigen alle Bewohner aufgefordert würden. Paulus meine den Menschen Christus, wenn er sage, daß der Sohn in die Welt eingeführt werde, und die Worte hinzufüge: «Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes»[3])."

Insofern Christus die Verbindung zwischen der gefallenen Menschheit und Gott wieder herstellt, dadurch, daß er selbst Mensch wird, nennt ihn Chrysostomus den „Erstgeborenen" (πρωτότοκος), den „Erstling" (ἀπαρχή); deshalb ist der Ausdruck „Erstgeborener" keine Rangbestimmung, sondern nur eine Zeitbestimmung[4]). Christus kam gleichsam als Erstgeborener in die Welt; diesen Namen führte er nach dem Zeugnisse des Evangelisten Lukas (2, 7);

[1]) In ep. ad Rom. homil. 1 n. 1. M. 60, 395.
[2]) In Mt. homil. 7 n. 4. M. 57, 77.
[3]) In ep. ad Heb. homil. 3 n. 1. M. 63, 28.
[4]) In ep. ad Col. homil. 3 n. 2. M. 62, 319.

er ist der Erste im Himmel, der Erste in der Kirche — er ist ja deren Haupt —, der Erste in der Auferstehung. Denn diese Bedeutung haben die Worte: „Damit er der Erste sei“[1]). Daher sahen die Jünger etwas Staunenswertes und Wunderbares: den Erstgeborenen von den Toten auferstehen[2]); und als die Engel unseren Erstling zum Himmel emporsteigen sahen, jauchzten sie und riefen einander zu (Ps. 23, 7): „Öffnet eure Tore, ihr Fürsten . . .“[3]) und „auf dem Throne Gottes werden wir den Erstling unseres Geschlechts erblicken“[4]).

d) Die doppelte Wirkungsweise in Christus.

Auf Grund der Vollkommenheit der beiden Naturen schreibt Chrysostomus jeder von ihnen die ihnen eigentümlichen Tätigkeiten zu und läßt Jesum also sprechen: „Niemals habe ich die angenommene Menschheit von meiner göttlichen Kraft leer gelassen; als Gott habe ich meine göttliche Natur geoffenbart, als Mensch habe ich meine Menschwerdung bekräftigt; das Niedrige geht meine Menschheit, das Erhabene geht meine Gottheit an, und durch diese ungleiche Vermischung[5]) meiner Werke habe ich die Ungleichheit in den vereinigten Naturen bezeichnen

---

[1]) In ep. ad Col. homil. 3 n. 2. M. 62, 320.

[2]) Cur in Pent. Acta Ap. . . . in princ. Act. Ap. IV n. 6. M. 51, 107.

[3]) De sancta Pentecoste I n. 5. M. 50, 460.

[4]) ebenda p. 461.

[5]) *διὰ τῆς ἀνίσου τούτης τῶν ἔργων κράσεως τὴν ἄνισον τῶν φύσεων ἕνωσιν ἑρμενεύων* — damit will Chrysostomus keineswegs behaupten, wie schon aus dem Kontext hervorgeht und wie das *ἄνισος* bei *κρᾶσις* und *ἕνωσις* zeigt, eine monergetische Tätigkeit der beiden Naturen; vielmehr soll damit eine gewisse Unterordnung der menschlichen Natur gegenüber der göttlichen ausgedrückt werden. Daß sich das Niedrige auf die ganze Person und daß das Erhabene sich ebenso auf den Menschen Christus bezieht, das will Chrysostomus in der Einen Person zum Ausdruck bringen, welche als Gottmensch beide Tätigkeiten hervorbringt — und insofern heißt es auch „gemischt“, oder wie die spätere Theologie seit Maximus dem Bekenner im Anschluß an Pseudo-Dionysius Areopagita für diese „gemischte“ Tätigkeit den Ausdruck „theandrische Tätigkeit“ (*ἐνέργεια θεανδρική*) geprägt hat (s. Pohle, Dogmatik II[5], 86 ff., Paderborn 1912).

wollen. Durch meine Macht über die Leiden zwinge ich die freiwillige Übernahme derselben. Als Gott habe ich meine menschliche Natur durch ein vierzigtägiges Fasten gefesselt, als Mensch bin ich müde geworden und habe gehungert. Als Gott habe ich das aufgewiegelte Meer besänftigt, als Mensch bin ich vom Teufel versucht worden; als Gott habe ich den Teufel ausgetrieben, als Mensch werde ich für die Menschheit leiden . . . Ehe ich zum Tode gehe, rufe ich einen Toten (Lazarus) aus dem Grabe zurück, und nachdem ich euch (den Aposteln) so die Kraft und Stärke meiner Gottheit bewiesen habe, trage ich die alte Schuld der Menschheit ab. Ich habe die Macht, mein Leben hinzugeben, und habe die Macht, es wieder zurückzunehmen[1])."

Auch der Evangelist schreibt von Christus wie von einem Menschen und legt ihm rein menschliche Akte bei; aber ebenso teilt er ihm Attribute zu, die nur Gott zukommen, wenn er z. B. sagt, daß er in der Verfolger Mitte stand und von ihnen nicht festgehalten worden sei, womit er seine göttliche Macht beweisen will. Christus floh als Mensch und trat als Gott auf, um durch diese doppelte Tätigkeit seine Gottheit und seine Menschheit zu zeigen[2]).

Zuweilen läßt der Logos seine menschliche Natur von seiner ihm eigenen (göttlichen) Macht entblößt, um nach außen hin sowohl ihre Schwachheit, als auch die Gewißheit und Wahrheit ihres Daseins darzutun; zuweilen verbirgt er sie auch, um zu zeigen, daß er mehr als ein bloßer Mensch sei[3]). Deshalb sind seine Worte: „Meine Seele ist betrübt, und was soll ich sagen? Vater, rette mich von dieser Stunde!" auf seine angenommene Natur zu beziehen, nicht auf seine Gottheit. Würden diese Worte nicht auf seine Menschheit hindeuten, wie sollte man sich das Folgende in der biblischen Erzählung erklären können? Wie hätte er nämlich als Gott so betrübt sein können, daß

---

[1]) In quatriduum Lazarum, n. 1. M. 50, 642/3.
[2]) In Io. homil. 48 n. 1. M. 59, 269.
[3]) De consubst. contra Anom. VII n. 6. M. 48, 766.

er bat, wenn möglich, dem Tode entgehen zu können? Da sind ja Schwächen der menschlichen Natur[1])!"

Weil Christus eben Gott und Mensch zugleich ist, deswegen sagte er: „Wenn es möglich ist", und zeigt uns die Schwäche seiner menschlichen Natur an, die nicht gern von dem gegenwärtigen Leben getrennt werden will, sondern wegen der von Anfang an von Gott eingepflanzten Liebe zu diesem Leben vor dem Tode zurückschreckt. Hier also scheut er als Mensch vor dem Leiden zurück, das er dort voraussagt[2]).

Ebensowenig kennt Gott Furcht und Angst, und nicht einmal der Satan würde sich zu einer solchen ungeheuerlichen Äußerung versteigen, wie es die Häretiker tun. Aber ganz abgesehen von diesen Absurditäten, beweist gerade das Gebet am Ölberg, daß es allein auf die menschliche Natur in Christus zu beziehen sei; denn es zeigt seine zwei Willen: „Doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst". Wenn der Wille des Vaters und des Sohnes Ein Wille ist, warum sagt der Heiland hier: „Doch nicht wie ich will"? wenn die Gottheit dies gesagt haben sollte, so läge ein Widersruch in diesen Worten. Wenn aber diese Worte Worte seiner menschlichen Natur sind, so haben sie einen vernünftigen Sinn, und man findet in ihnen nichts Absonderliches; denn es entspricht nur allzusehr dem Wesen der menschlichen Natur, daß sie nicht sterben will. Christus wollte aber gerade zeigen, daß er alles, unserer Natur Wesentliche besitze, mit Ausnahme der Sünde[3]); denn nach den Worten: „Es gehe der Kelch an mir vorüber" fügt er hinzu: „doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst", und offenbart so „zwei einander entgegengesetzte Willen", da ja der Vater will, daß er sich kreuzigen lasse, er aber (als Mensch) nicht will, obwohl wir ihn sonst (als Gott) dasselbe wollen sehen wie den Vater[4]).

[1]) In Io. homil. 67 n. 1 u. 2. M. 59, 371. Petavius, a. a. O. S. 725, erwähnt, daß diese Stelle auf dem sechsten Konzil (680/81) vorgelesen worden sei.

[2]) De consubst. contr. Anom. VII n. 6. M. 48, 765.

[3]) ebenda p. 765/6. [4]) In Mt. (26, 39) n. 3. M. 51, 36.

Infolge der Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters hat Christus das Leiden freiwillig auf sich genommen. An vielen Stellen verweist Chrysostomus besonders auf dieses Moment der Freiwilligkeit des Leidens, um den Wert der Erlösung recht zu würdigen. Der Heiland selbst lehre es durch seine Worte: „Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich gebe sie von selbst (Io. 10, 18); ich habe die Macht, sie zu nehmen[1])." Und zu Io. 18, 4 ff. bemerkt Chrysostomus: „Nachdem er die Juden erst mit Blindheit geschlagen und ihnen gezeigt hatte, daß er ihnen entfliehen könnte, übergab er sich ihren Händen, damit du einsehen lernst, daß er diese Leiden nicht wider seinen Willen, durch seine Widersacher gezwungen, sondern freiwillig erduldete[2])." Denn die Freiwilligkeit verleiht dem Leiden erst den eigentlichen, meritorischen Wert, wie Chrysostomus ausdrücklich hervorhebt. „Jesus wollte mit den Worten („Darum liebte mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen") an den Tag legen, daß er freiwillig in sein Leiden gehe und daß dasselbe dem Willen des Vaters gemäß sei. Wenn er sich in seinen Ausdrücken der Redeweise der Menge akkommodiere, so dürfe man sich darüber nicht wundern, weil es nur der unverständigen Volksscharen wegen geschehen sei[3])."

Weil er freiwillig litt, so hätte er ebensogut nicht zu leiden brauchen, was er gelitten hat; aber aus Rücksicht auf unser Heil unterzog er sich aller Schmach[4]).

Wie stellt sich Chrysostomus zu dem Worte Christi: „Einen Auftrag habe ich vom Vater erhalten" (Io. 10, 18), welche Stelle nach Kardinal de Lugo[5]) „eine der ernstesten theologischen Schwierigkeiten" für Christi Wahlfreiheit in sich schließt? „Durch diese Worte", erklärt der hl. Chrysostomus, „mit denen Christus seine Übereinstimmung mit dem Vater bezeuge, werde die Erlösungstat nicht in Frage

[1]) De consubst. contra Anom. VII n. 6. M. 48, 765.
[2]) In Mt. (26, 39) n. 3. M. 51, 36; in Mt. homil. 83 n. 2. M. 58, 747.
[3]) In Io. homil. 60 n. 2. M. 59, 330.
[4]) In ep. ad Rom. homil. 27 n. 2. M. 60, 646.
[5]) Bei Pohle, Dogmatik II[5] S. 118, Paderborn 1912.

gestellt. Wie er mit den Worten (Io. 10, 17): „Darum liebte mich der Vater“ ... sein freiwilliges Sterben kundtat und den Verdacht, daß er ein Widersacher Gottes sei, aus dem Wege schaffte, so deutete er auch mit den Worten: „Ich habe vom Vater einen Auftrag empfangen“, nur an, alles, was er tue, sei dem Vater wohlgefällig[1]). Sie schließen das Erlösungswerk durch den Sohn nicht aus; denn wie Christus schon vorher erklärt habe: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe“, so deute er hier an, daß er keines Auftrages bedurfte, sonst hätte er nicht sagen können: „Ich gebe mein Leben aus mir selbst hin.“ Wer aber sein Leben aus sich selbst hingebe, bedürfe eines Auftrages nicht; ein guter Hirt erfülle aus sich selbst seine Pflicht. Sei dies schon bei den Menschen der Fall, dann noch weit mehr bei Gott. Mit dem Worte „Auftrag“ habe er nur seine Übereinstimmung mit dem Vater ausdrücken wollen. Wenn es in so gewöhnlicher und menschlicher Weise (ταπείνως καὶ ἀνθρωπίνως) geschehen sei, so liege die Ursache hierfür in der Schwäche seiner Zuhörer[2]).

Da in Christus zwei verschiedene Wirkungsweisen und Willen vorhanden sind, so ist es auch erklärlich, daß manches nur von der menschlichen Natur ausgesagt wird. So sagt Petrus bei seiner Ansprache an die Juden: „Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht“ (Act. Ap. 2, 36). „Warum setzest du (Petrus) nicht auch das Folgende hinzu: „Diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt?“ Oder weißt du nicht, daß die Worte der hl. Schrift bald von der göttlichen, bald von der menschlichen Natur zu verstehen sind?“ Wäre dies nicht der Fall, so müßte man alles auf die Gottheit beziehen, die dann leidensfähig wäre, und im letzten Falle könnte allerdings die sophistische Redeweise einen Sinn haben, daß aus seiner göttlichen und unbegreiflichen Natur Blut geflossen sei, daß statt des Fleisches diese mit Nägeln ans Kreuz geschlagen worden sei[3]).

Ebenso ist auch das Gebet Christi unter dem Gesichts-

---

[1]) u. [2]) In Io. homil. 60 n. 1. M. 59, 331.

[3]) ebenda homil. 3 n. 3. M. 59, 41.

punkte der doppelten Wirkungsweise zu betrachten. Weil er die Menschen beten lehren wollte, so betete er nach der menschlichen, nicht nach der göttlichen Natur[1]). Nicht als ob er als Gott des Gebetes bedurft hätte — Gott betet nicht, sondern wird angebetet[2]) — sondern nur um der Schwachheit der Menge willen tat er es[3]). Wenn er nämlich nach Menschenart redete, kamen die Juden zu ihm; wenn er hingegen etwas Übernatürliches erwähnte, nahmen sie Ärgernis und wurden verwirrt, eine Erscheinung, auf welche auch Jesus hinweise[4]) (Io. 3, 12). Er wollte durch sein Gebet allen Menschen zeigen, daß er die menschliche Natur angenommen habe und daß sie nicht ein Schatten und auch nicht eine bloße Gestalt, Erscheinung, sondern eine wahre menschliche Natur sei[5]).

Um seinen Worten desto leichter Eingang zu verschaffen und seinen erhabenen Lehren den Weg zu bahnen, vermischt Christus Niedriges mit Erhabenem und Erhabenes mit Niedrigem ... er sprach: „Mein Vater wirkt, und ich wirke", und bewies dadurch seine Gleichheit; nun suchen ihn die Juden zu töten. Was tut er? Dem Wortlaut nach drückt er sich nicht so hoch aus, dem Sinne nach sagt er aber dasselbe, indem er spricht: „Der Sohn kann nichts aus sich tun." Danach geht er in seiner Ausdrucksweise wieder höher: „Was der Vater tut, tut auf gleiche Weise der Sohn"; dann steigt er wieder herab: „Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut" ... Je nach den Umständen gestaltet sich seine Rede mannigfaltig, indem sie sich bald hoher, bald niedriger Wendungen bedient: es war die Akkommodation (συγκατάβασις) an seine Zuhörer[6]).

---

[1]) In Mt. (26, 39) n. 4. M. 51, 38.
[2]) De consubst. contra Anom. VII n. 5. M. 48, 763.
[3]) De Christi precibus, n. 1. M. 48, 779.
[4]) De consubst. contra Anom. VII n. 3. M. 48, 759 f.
[5]) ebenda p. 759.
[6]) In Io. homil. 39 n. 1. M. 59, 220/1.

Die Christologie des hl. Chrysostomus bietet, wie aus den voraufgehenden Darlegungen erhellt, ein interessantes Bild aus einer Zeit, in der die Kämpfe um die Präzisierung und Formulierung der wissenschaftlichen Termini für die Einheit der beiden Naturen in Christus begonnen hatten. Er selbst hatte keinen Anteil an ihrer Gestaltung; der praktische Theologe behielt bei ihm die Oberhand. Und doch zeugt seine Christologie von der Kunst, daß er sie selbständig und unabhängig, aber im Einklange mit der orthodoxen Glaubenslehre und den Konzilsschlüssen, zu behandeln verstand. Der Logos ist wahrer Gottessohn, gleichen Wesens mit dem Vater und damit Gott. Durch die Menschwerdung manifestiert sich die Trinität, indem Jesus Christus nicht bloß seine Gottheit, sondern auch den Vater und den hl. Geist geoffenbart hat. Und insofern nimmt auch bei Chrysostomus die Christologie eine zentrale Stellung ein, wie er sie selbst als τὸ τῶν δογμάτων ὕψος bezeichnet[1]).

Die Abweichung des hl. Chrysostomus von der Lehrweise der zeitgenössischen Väter zeigt sich darin, daß er nur selten von den beiden Naturen Christi im Zusammenhange spricht; er behandelt die einzelnen Naturen lieber getrennt; doch dies wird auf Rechnung seiner Predigtweise zu setzen sein.

Wohl predigt er beides, d. h. die zwei Naturen und die Einpersönlichkeit, aber, wie gesagt, fast immer getrennt voneinander, so daß ihn einige Dogmenhistoriker mit Theodor von Mopsuestia in Verbindung brachten. Wieweit dies indes richtig oder irrtümlich ist, wurde schon früher gezeigt. In keinem Falle darf jedoch seine Lehre mit der Lehre des Theodor identifiziert werden. Was er der antiochenischen Schule, deren Schüler er unter Diodor von Tarsus gewesen war, entlehnte und was er mit ihr gemeinsam hat, das ist die Hervorhebung des πρωτότοκος als gleichbedeutend mit „der Erste in der Schöpfung", d. h. seiner menschlichen Natur nach. Auch der Gebrauch

[1]) In Io. homil. 5 n. 3. M. 59, 57.

des Begriffes ναός ist ihm mit den Antiochern gemeinsam. Jedoch steht er mit dieser Bezeichnung nicht auf dem Lehrboden seines Lehrers Diodor von Tarsus und seines Mitschülers Theodor von Mopsuestia; er hat sich von ihnen emanzipiert. Ebenso entfernte er sich von seinen Landsleuten in der Behandlung der beiden Naturen Christi, welche jene infolge der von ihnen falsch durchgeführten Idiomenkommunikation als zwei Personen auffaßten; seine Aussageweise über die Einpersönlichkeit Christi bewegt sich durchaus im Rahmen der kirchlichen Lehre.

Zu verwundern bleibt jedoch, daß er bei aller Hochachtung, mit der er im allgemeinen[1]) über die Gottesmutter Maria als Jungfrau spricht, ihr niemals das Prädikat „θεοτόκος", Gottesgebärerin, zuerkennt. Sollte sich etwa hier der Einfluß seines Freundes Theodor von Mopsuestia geltend gemacht haben? Mit nichten! Der Grund dafür liegt vielmehr anderswo.

Bereits früher wurde darauf hingewiesen, daß Chrysostomus in seiner Lehre nicht von der Schule, der er entstammte, beeinflußt worden sei, sondern daß die Konzilsentscheidungen und vor allem der hl. Paulus, dessen Ausdrucksweise er sich zu eigen machte, seine Lehrmeister gewesen seien. Daraus erklärt sich, daß er der Bildung neuer Termini fern blieb. Aber bei allen Eigenheiten der Christologie des hl. Chrysostomus wird man sich doch mit der berühmten „Laudatio" des Johannes von Damaskus[2]) einverstanden erklären müssen, welche dem hl. Chrysostomus eine Lehrverkündigung zuschreibt, wie sie den Leuchten des vierten Jahrhunderts eigen ist und wie sie mit späteren Vätern übereinstimmt, nämlich die Unio hypostatica, die

---

[1]) Ganz sonderbare Ausnahmen bilden: In Mt. homil. 44 n. 1. M. 57, 464; in Io. homil. 21 n. 2. M. 59, 131, wo er ihr „unpassende Eitelkeit" vorhält; „sie wollte dem Volke zeigen, daß sie über ihren Sohn herrsche".

[2]) Konstantin J. Dyobuniotos, Johannes von Damaskus (in der Byzantinischen Zeitschrift, Bd. 13 [1904] S. 163) leugnet die Autorschaft des Johannes von Damaskus.

doppelte Willensäußerung und die doppelte Wirkungsweise[1]).

---

[1]) Das Enkomium auf Chrysostomus lautet (bei Migne, P. P. G. 96, 764 D—765 AB): *λόγων δὲ πληρὴς ὡς Λόγου θεραπευτὴς ἐγεγόνεις, δι' ὧν τὸν θεῖον λόγον καὶ ἐνυπόστατον τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, διὰ Πνεύματος τῷ Πατρὶ ἐκήρυξας ὁμοούσιον . . . ἐν τῇ ἑνώσει μὲν τῆς οὐσίας τῶν ὑποστάσεων τὸ ἑνιαῖόν τε καὶ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον. Ταῦτα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐδίδαξας, μίαν θεότητα τρισυπόστατον, ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ὁλικῶς ἡμῖν κοινωνήσασαν. ἡ δὲ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ λόγος, ὁ ἀπαθὴς παθητῇ φύσει ἑνούμενος, καὶ ταῦτα οἱονεὶ ὑφιστάμενος, καὶ τοῦ εἶναι ἀρχόμενος, σαρκούμενός τε καὶ παχυνόμενος, καὶ ὁ ἁπλοῦς τῇ φύσει φύσεως προσλήψει συντιθέμενος, καὶ διφυὴς ἀληθῶς γνωριζόμενος, ὡς δύο φύσεις φέρων μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἐξ ὧν ἓν ἐστιν, ἅπερ κηρύττεται. τελείως ἔχουσαν ἑκάστην κατὰ τὸν ὅρον τε καὶ λόγον τὸν ἑαυτῆς, τὴν μὲν ἄναρχόν τε καὶ ἄκτιστον, τὴν δὲ ἠργμένην τε καὶ ἐκτισμένην. . . . θελητικὴν ἑκατέραν, καὶ αὐτεξούσιον, καὶ ἐνεργητικήν, αὐτὸς τοῦτο κἀκεῖνο τελῶν, ὁ εἷς Χριστὸς, καὶ υἱὸς καὶ κύριος. τῆς μὲν ὀργανικῶς λειτουργησάσης, τῆς δὲ δεσποτικῶς ἐνεργησάσης· ἑκατέρας τὴν οἰκείαν ἐνέργειάν τε καὶ αὐτεξούσιον κίνησιν ἐχούσης. αὐτοῦ δὲ ἑνὸς τοῦτο κἀκεῖνο τελοῦντος, δι' ἀμφοῖν τὴν ἡμῶν κατεργασαμένου σωτήριον ἀνακαίνωσιν, ἐφ' ᾧ συμπαθῶς ἑαυτὸν κεκένωκε.*

Lebenslauf.

Geboren am 13. April 1885 zu Belschnitz, Kr. Ratibor, als Sohn des Bauergutsbesitzer Jakob Juzek und seiner jetzt im Herrn ruhenden Ehefrau Marianne, geb. Wyslucha, habe ich Joseph Hermenegild Juzek mit fünf Jahren die Volksschulen meines Heimatdorfes und von Gr. Gorschütz bis 1897 besucht, von da ab die Gymnasien zu Ratibor und zu Myslowitz. Ostern 1906 mit dem Reifezeugnis ausgestattet, widmete ich mich den theologischen Studien an der Universität Breslau. Nach Persolvierung des Studiums und Vorbereitung im Priesterseminar erhielt ich Juni 1910 die Priesterweihe. Oktober 1910 als Kaplan von St. Barbara in Königshütte O.S. angestellt, verließ ich Anfang Dezember 1911 Königshütte, um die Verwaltung der selbständigen Schloßkirche zu Costau zu übernehmen. Hier fand ich Muße, die unterbrochenen Studien fortzusetzen, so daß ich bereits am 11. Juni 1912 das Rigorosum bestand.

Mit inniger Befriedigung meines Berufes kann ich der Herren nicht vergessen, die mich die Wege auf dem reichen theologischen Studiumfelde wiesen, und ich gedenke der Herren Professoren und Dozenten:

aus der katholisch-theologischen Fakultät:

König, Lämmer, Nikel, † Nürnberger, Pohle, Renz, Rohr (jetzt in Straßburg i. E.), *† Seltmann, Sickenberger, v. Tessen-Węsierski, Triebs;*

aus der philosophischen Fakultät:

Baumgartner, † Filke.

An dieser Stelle sei es mir gestattet, in besonderer Dankbarkeit der Herren namentlich zu gedenken, die sich

in vorzüglicher Weise meiner angenommen haben: des Herrn Prof. Dr. *Sdralek*, der meine Aufmerksamkeit auf die Bearbeitung vorliegenden Themas lenkte, des Herrn Prälaten Prof. Dr. *Lämmer*, der den Mut des Verzagten in seiner bekannten Liebe von neuem zu beleben wußte, und des Herrn Prof. Dr. *Pohle*, der mich durch Rat und Tat förderte und es sich in seiner herzlichen Freundlichkeit nicht nehmen ließ, mich auch noch beim Lesen der Korrekturbogen zu unterstützen.